4. Heft. Sechzehnter Jahrgang. 1912.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen. Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Die

Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum.

Eine religionsgeschichtliche Parallele.

Von Lic. F. Ulrich,

Pfarrer zu Saarbrücken.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Preis des Jahrgangs 10 M. — Jedes Heft ist auch einzeln zu haben.

Heft. Sechzehnter Jahrgang. 1912.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen.
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum.

Eine religionsgeschichtliche Parallele.

Von Lic. F. Ulrich,
Pfarrer zu Saarbrücken.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Preis des Jahrgangs 10 M. — Jedes Heft ist auch einzeln zu haben.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XVI. Jahrgang 1912.

1. **Tillich,** Lic. theol. Dr. Paul, **Mystik und Schuldbewußtsein** in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M.
2. **Richter,** Pfr. G., **Der ezechielische Tempel.** Eine exegetische Studie über Ezechiel 40 ff. 1,80 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Briefe über das christliche Dogma.** 1,50 M.
4. **Ulrich,** Lic. J., **Die Vorherbestimmungslehre** im Islam und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Gemeinde** in der apostolischen Zeit **und** im Missionsgebiet. — Das Wunder in der Synagoge. 1,50 M.

XV. Jahrgang 1911.

1. **Kähler,** M., **Das Kreuz** Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. **Dunkmann,** K., **Das Sakramentsproblem** in d. gegenwärt. Dogmatik. 2,80 M.
3. **Büchsel,** Lic. F., **Der Begriff der Wahrheit** in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.

4./5. **Lütgert,** Prof. D. W., **Amt und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.

6. **Lang,** Prof. D. A., **Zwei Calvin-Vorträge:** Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin; Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. Jahrgang 1910.

1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Wie sprach Josephus von Gott?** 1,80 M.
2. **Müller,** Pfr. G., **Studien zum Text der Psalmen.** 1,80 M.
3. **Dunkmann,** Lic., **Das religiöse Apriori und die Geschichte.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. **Caspari,** Lic. Dr. W., **Vorstellung und Wort „Friede"** im A. Test. 3 M.
5. **Steffen,** Bernh., **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu** in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. **Bachmann,** Prof. D. Ph., **J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre** u. d. üb. sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte d. neueren Theol. 1,50 M.

XIII. Jahrgang 1909.

1. **Schaeder,** Prof. D. E., **Kirche und Gegenwart.** Vorlesungen. 1,50 M.
2. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik.** 1,40 M.
3. **Lütgert,** Prof. D. W., **Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1,80 M.
4. **Lang,** Lic., **Die Reformation und das Naturrecht.** 60 Pf.
5. **Ströle,** Albrecht, **Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte.** 3,60 M.
6. **Lütgert,** Prof. D. W., **Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1,60 M.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. v. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. W. Lütgert, Prof. in Halle a. d. S.

Sechzehnter Jahrgang 1912.

Viertes Heft:

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum.

Von Lic. F. Ulrich, Pfarrer zu Saarbrücken.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1912.

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum.

Eine religionsgeschichtliche Parallele.

Von Lic. F. Ulrich,
Pfarrer zu Saarbrücken.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1912.

Inhaltsübersicht.

I. Das Problem.

Von den Religionshistorikern wird herkömmlich zu den Grundlehren des Islam das „Prädestinationsdogma" gerechnet. Diese Formulierung erweckt den Eindruck, daß in einem grundlegend wichtigen Moment der Weltanschauung und religiösen Gesinnung zwischen Christentum und Islam Übereinstimmung bestehe. Denn der Begriff der Prädestination hat einen in der christlichen Dogmengeschichte festgeprägten Wert. Er bedeutet die durch einen vorzeitigen Gnadenratschluß Gottes vollzogene Erwählung einzelner zum Heil oder, wenn er auf Seligkeit und Unseligkeit bezogen wird, die durch das decretum aeternum vollzogene Vorherbestimmung der Erwählten zum Heil, der Verworfenen zum Verderben. Nach der Betrachtungsweise der christlichen Dogmengeschichte hat die Prädestinationslehre ihren abgegrenzten Geltungsbereich in der abendländischen Christenheit, wo sie sich aus bestimmten religiösen und theoretischen Motiven erklärt und an bestimmten ethischen und theoretischen Motiven ihre Schranke findet. Nach jener Zuzählung des „Prädestinationsdogmas" zu den Grundlehren des Islam könnte es aber scheinen, als ob der Geltungsbereich jener Lehre in Form eines äquivalenten Analogons auf das Gebiet der Religion Muhammeds auszudehnen sei. Ob in diesem Punkte eine Übereinstimmung zwischen Christentum und Islam besteht, diese Frage bildet den Gegenstand der folgenden Untersuchung. — Es ist ganz natürlich, daß Religionshistoriker, die ihren Ausgangspunkt im Christentum nehmen, also ganz von selbst — bewußt und

unbewußt — religionsvergleichend vorgehen, nicht nur die Unterschiede betonen, sondern auch Gleichartigkeit herauszustellen suchen. Und es ist verständlich, daß dieses letztere Bemühen gelegentlich zu einer Harmonisierung wird, welche die gänzliche Verschiedenheit des religiösen Grundzuges [1]) zugunsten mehr in die Augen fallender Analogien zurückstellt.

1. Berührungspunkte zwischen Islam und Christentum.

So ist von orientalistischer Seite [2]) neuerdings die Behauptung aufgestellt und vertreten worden, daß die Weltanschauung und Kultur des christlichen Mittelalters der islamischen Kultur nicht nur ähnlich, sondern im wesentlichen mit ihr identisch sei; daß man auf Grund der zahlreichen Berührungspunkte und Wechselwirkungen ideeller und materieller Kräfte mit Recht von einer Kultureinheit der morgenländischen und abendländischen Welt sprechen könne (Becker, Christentum und Islam, S. 51). Soviel Überraschendes diese These auf den ersten Blick hat, so sehr gewinnt sie bei näherer Betrachtung an Wahrheitsmomenten. Es ist ungemein reizvoll, sich in den Werdegang der islamischen Kultur zu versenken und dabei Schritt für Schritt zu verfolgen, wie der Islam von den vorhandenen Kulturen lernt, wie er eins nach dem andern in sich aufnimmt und sich zu assimilieren sucht, was er in den eroberten und überfluteten Ländern an Kulturelementen vorfindet: die Philosophie von den Griechen, die Baukunst von den Byzantinern und Persern, die Rechtswissenschaft aus dem syrisch-römischen Rechtsbuch u. a. m. — ja, wie die arabische Welt, schon in vorislamischer Zeit, die

---

[1]) Vgl. Lemme, Theol. Enzyklopädie 1909, S. 40 u. 41.

[2]) Prof. Dr. Becker in der Schrift: „Christentum und Islam", Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 8, Tübingen 1907 und in der Zeitschrift: „Der Islam", Straßburg 1910, Heft 1, S. 1 ff.: „Der Islam als Problem".

aramäische Zivilisation übernommen, weitergelebt, dann aber auch weiterentwickelt hat. Auch das Christentum ist den Arabern größtenteils in judenchristlicher Form und im Gewand der aramäischen Sprache bekannt geworden, und dadurch ist es ihnen erleichtert worden, Ideen und Einrichtungen religiöser und kultischer Art aus dem Christentum zu übernehmen. Wir können verfolgen, wie der Islam als Religion, als religiöser, kirchlicher Organismus geworden ist; wie die Idee der Theokratie, des Klerus, des Feiertages, der Askese und vieles andere aus judenchristlichen Quellen geflossen ist, und man kann die Fäden deutlich erkennen, die herüber und hinüber führen.

Auf einem Gebiet allerdings ist diese These Prof. Beckers unrichtig; auf dem der Dogmatik. Wohl sind auch hier Berührungspunkte genug vorhanden. Ähnliche Fragen und Probleme, die im Christentum und Islam die Geister beschäftigen; verwandte Methoden der Dialektik, die zur Anwendung kommen, um die religiösen Gedanken in Begriffe und wissenschaftliche Ausdrucksformen zu fassen; dort wie hier eine Scholastik, die mit Zuhilfenahme der Philosophie die theologischen Erkenntnisse zu verarbeiten sucht; dort wie hier eine Mystik, die, unbefriedigt von der Orthodoxie, in dem Einswerden mit der Gottheit, in der Welt der Gefühle die Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses findet. Aber doch gerade hier die charakteristischen Unterschiede, die uns den tiefen Graben zeigen, der Islam und Christentum voneinander trennt. Wir wollen im folgenden an einem Punkt der Dogmatik, der Vorherbestimmungslehre, wo die Berührungspunkte vielleicht am deutlichsten sind, den Vergleich zwischen beiden Religionen durchzuführen und uns dabei klar zu werden versuchen, wie weit jene Behauptung von der Einheitlichkeit der islamischen und mittelalterlich-christlichen Weltanschauung ihre Berechtigung hat und wo ihre Grenzen liegen.

2. Die Fragestellung.

Der Islam ist in neuester Zeit so sehr in den Interessenkreis Europas gerückt, daß es unerläßlich erscheint, nicht nur vom religionswissenschaftlichen, sondern auch kulturellen und missionstechnischen Standpunkt aus, sich mit seinen Grundanschauungen und seinem Verhältnis zum Christentum eingehend zu beschäftigen. Dabei verdient die Vorherbestimmungslehre besondere Beachtung, weil sie zu den religiösen Grundelementen des Islam gehört und auch in der christlichen Kirche namhafte Vertreter gefunden hat. Ihre Darstellung hat noch aus einem besonderen Grunde aktuelles Interesse.[1]) Als zu Anfang des Jahres 1899 in Mekka eine Konferenz von 23 Vertretern der islamischen Welt tagte, um über die Gründe des Niedergangs ihrer Religion zu beraten, zählte der die Beratungen leitende Scheich verschiedene Punkte auf, in denen die Ursache des Rückschritts zu suchen sei, und nannte dabei an erster Stelle „die Lehre des Fatalismus“, womit nur der Prädeterminismus gemeint sein kann, als dessen Folge offenbar der Fatalismus angesehen und bekämpft wird. Das Eingeständnis ist bemerkenswert nicht nur wegen der Ehrlichkeit der Überzeugung, die darin zum Ausdruck kommt, sondern auch wegen der Offenheit, womit auf die Konsequenzen einer vom Islam in erster Linie vertretenen und verteidigten Lehranschauung hingewiesen wird. Soll damit gesagt sein, daß die Vorherbestimmungslehre für den modernen Islam nicht mehr paßt? Oder unterscheidet man zwischen dem von der Theologie vertretenen Dogma und seiner falschen und schädlichen Anwendung, die im Interesse der Religion selbst bekämpft werden müsse? Es ist eine Frage von weittragender, nicht nur wissenschaftlicher, sondern religiöser und

---

[1]) Vgl. J. Richter, Die Evangelischen Missionen, Jahrgang 1908, Heft 1, S. 22.

kulturgeschichtlicher Bedeutung, ob die Vorherbestimmungslehre im Islam einerseits zu der inneren geistigen Erstarrung, andererseits zu den äußeren Fortschritten und der Ausbreitung der islamischen Religion, die in den letzten Jahrzehnten so eklatant hervortritt, beigetragen hat; oder ob da andere Motive und Einflüsse volkspsychologischer oder geschichtlicher Art mitsprechen? Darauf wollen wir im folgenden eine Antwort zu geben versuchen. Es sei dabei bemerkt, daß wir uns bemüht haben, möglichst die Quellen selbst sprechen zu lassen und auch da, wo sie übersetzt vorliegen, selbständig zu übertragen.

Wenn wir im folgenden von Vorherbestimmungs- oder Prädestinationslehre im Islam reden, so müssen wir uns hüten, christliche Terminologie einfach auf den Islam zu übertragen, in dessen Gedankenwelt viele dem Christentum entlehnte Begriffe einen ganz anderen Inhalt bekommen haben. Was wir in der christlichen Dogmatik Prädestinationslehre nennen, ist im Islam genauer als Prädeterminismus zu bezeichnen.[1]) Wir verstehen unter Determinismus diejenige Weltanschauung, die alle Ereignisse im Weltlauf und alle Teile der Wirklichkeit als von anderen Faktoren völlig bestimmt ansieht, seien diese persönlich oder sachlich als Kausalität gedacht. Daraus ergibt sich, daß nichts in der Welt zufällig sein kann, sondern alles notwendig so sein oder geschehen muß, wie es geschieht. Wir haben einen philosophischen und religiösen Determinismus zu unterscheiden und bei ersterem wieder verschiedene Abarten, den metaphysischen, den mechanischen oder naturalistischen und den psychologischen Determinismus. Zu den Vertretern des metaphysischen Determinismus kann man unter den arabischen Philosophen die „Lauteren-Brüder" zählen mit ihrer Theorie von der

[1]) Vgl. dazu Lemme, Christl. Ethik. Groß-Lichterfelde 1905. I, S. 237 ff. und S. 244.

Weltseele (s. unten S. 37). Den religiösen Determinismus finden wir bei Augustin, Luther, Zwingli und Calvin. Erscheint der Determinismus, wie bei einer Anzahl seiner Vertreter, in der Form der Immanenz-Anschauung, so kann von Vorherbestimmung nicht gesprochen werden, da die Immanenz der Substanz oder Gottes in der Welt eine Vorherbestimmung ausschließt. Der Determinismus kann zum Prädeterminismus nur werden, wenn die den Weltlauf bestimmende Macht als außer und über der Welt stehend gedacht wird. Das geschieht in der naiven Form der orientalischen Weltanschauung, in der Gott, wie wir später sehen werden, als Despot erscheint, der alles, auch das Geringste, nach seiner Willkür lenkt und bestimmt und nach der alles, auch das Übel deshalb gut ist, weil Gott es will. Werden diese Willensakte des despotisch regierenden Allherrschers Gott in die Urzeit oder Vorzeit zurückverlegt, so entsteht der Prädeterminismus, der sich dem Prädestinatianismus, d. h. der christlichen Anschauung von der vorzeitlichen Gnadenwahl nähert. Bei beiden hat die Präszienz einen determinierenden Einfluß auf das menschliche Handeln. Beim Islam ist zu beachten, daß hier im allgemeinen, wenigstens bei Muhammed, mehr von Destination und Determinismus als von Prädeterminismus und Prädestination die Rede ist. Ob man dem Islam eine fatalistische Weltanschauung nachsagen kann, werden wir sehen. Fatalismus ist der Glaube an ein blindes, unwandelbares Geschick, das geheimnisvoll über dem Menschen schwebt und über ihn verfügt. Er unterscheidet sich vom Determinismus dadurch, daß er die aktive Rolle des menschlichen Willens als mitbestimmenden Faktor in dem Gang der Dinge ausschließt, was beim Determinismus nicht der Fall ist, — und dadurch in der Grundstimmung zur Resignation führt, da ja ein bestimmter Effekt infolge des Willens Gottes, des Schicksals oder des Kausalnexus doch eintreten muß. Der

Fatalismus ist oft nur eine Stimmung und braucht nicht immer religiöser Art zu sein. Er läßt den Einzelnen abhängig sein vom Fatum, das mit einem persönlich gedachten Gott identifiziert werden kann, im Grunde aber etwas Unpersönliches ist (vgl. die griechische μοῖρα, ἀνάγκη, εἱμαρμένη ꝛc). Daß die arabische Sprache eine reiche Zahl fatalistisch klingender Wendungen und Worte aufzuweisen hat, ist bekannt:

من الله, قسمة, نصيب, ما شاء الله, ان شاء الله

(so Gott will, wie Gott will, Schicksal, Bestimmung, von Gott) Es liegt da der Glaube zugrunde, daß nichts ohne Gottes Willen geschieht und niemand etwas gegen Gottes Fügung ausrichten kann. Steht nun, so fragen wir, dieser Volksglaube im ursächlichen Zusammenhang mit dem Vorherbestimmungs-Dogma, dessen verhängnisvolle Früchte jene Kundgebung in Mekka bekämpft? Um diese Frage zu beantworten, haben wir zunächst die islamische Lehre von der Vorherbestimmung einer eingehenden Untersuchung zu unterwerfen, wobei wir von dem in der gegenwärtigen Glaubenslehre vorliegenden Begriff ausgehen und sein Werden in der Geschichte der Dogmatik rückläufig verfolgen wollen.

II. Die Vorherbestimmungslehre im Islam.

Die Lehre von der Vorherbestimmung bildet neben der Lehre von den Eigenschaften Gottes, der Entstehung des Qorān und dem توحيد, dem Einheitsbekenntnis (Monotheismus), das wichtigste Dogma des Islam. Fragen wir, was unter Vorherbestimmung im Islam zu verstehen ist! Der technische Ausdruck dafür ist qadr. Das Wort قدر [qadara] bedeutet zunächst ganz allgemein „Macht haben“, dann zuteilen, zumessen, beschließen, bestimmen; قدر [qadr] = der Beschluß, im Unterschied von qaḍā᾽ (قضاء), das mehr eine allgemeinere Ordnung bezeichnet, während qadr einen bestimmten Beschluß bedeutet (vgl. Lane, s. v.). Trotzdem wird qadr und qaḍā᾽ auch promiscue gebraucht. Dann geht qadr in den Begriff der Vorherbestimmung über. Bemerkenswert ist, daß das Epitheton قادر [qādir] nur Gott zukommt und die Fähigkeit Gottes bezeichnet, alles zu tun, was möglich ist; daß das Wort aber auch verwandt wird, um die Selbstbestimmung des Menschen auszudrücken (Qadarīje). Es bedeutet häufiger destinatio als praedestinatio oder genauer determinatio als praedeterminatio. Inhaltlich bezeichnet es sowohl die (Vorher)-Bestimmung im allgemeinen Sinn, die allgemeine Ordnung der Dinge, wie speziell die sittliche Bestimmung zum Guten oder Bösen, zur Seligkeit oder Verdammnis.

1. Im Katechismus.

Das zeigt uns ein Blick in die landläufigen Katechismen des Islam, z. B. des Imâm Muḥji eddīn en Nawāwi, der in

den islamitischen Schulen Beiruts gebraucht wird und in dem es heißt:

س: ما هي حقيقة الايمان

ج: حقيقة الايمان التصديق بالله وملائكته و كتبه ورسله واليوم الاخر وبالقضاء خيره وشره

Was ist die Wahrheit des Glaubens? Die Wahrheit des Glaubens ist, zu glauben an Gott und seine Engel und seine Bücher und seinen Propheten und den letzten Tag und an den Beschluß (qaḍā') über gut und böse.

س: ما هي أمور الدين

ج: أمور الدين ثلاثه: إتّباع الاوامر واجتناب المناهى والتسليم القضاء والقدر

Was sind die Angelegenheiten der Religion? Die Angelegenheiten der Religion sind drei, nämlich Befolgen des Gebotenen, Vermeiden des Verbotenen und Vertrauen auf qaḍa und qadr.

Diese Terminologie des Katechismus beruht auf den offiziell anerkannten dogmatischen Aussagen, wie wir sie bei den angesehenen Glaubenslehrern des Islam finden, deren Formulierungen dann wieder auf den letzten größten Dogmatiker von unbestrittener Autorität Al-Ghazālī الغزالى gest. 505 d. H. = 1111 zurückgehen.[1])

2. Bei Ghazālī.

Ghazālī hat der Dogmatik des Islam gewissermaßen den Abschluß gegeben. Sein Interesse ist ein apologetisches. In

[1]) cf. R. Gosche, Über Ghazālīs Leben und Werke. Abhandl. der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1859. — J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910. S. 177 ff. — De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. S. 138 ff. — De Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ghazālī. Straßburg 1894. — Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. — cf. über die Literatur zum Folgenden: Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. 9. Auflage. 1905. S. 234 ff.

einer Zeit lebend, in der die griechische Philosophie, besonders Aristoteles in das Denken der arabischen Philosophen und Theologen eingedrungen ist (vergl. Ibn Sīnā-Avicenna), wo der Skeptizismus an den Glaubenswahrheiten rüttelt und die Aufklärung weite Kreise der islamitischen Welt ergriffen hat, fühlt er sich zur Verteidigung des alten Glaubens berufen. Als Lehrer der Theologie in Nischapur und Bagdad tritt er in Schrift und Wort gegen die Neuerer, auch unter den Gesetzeslehrern, den Lehrern des فقه, auf und schreibt sein „Buch von der gegenseitigen Bekämpfung der Philosophen" (d. tahāfut el-filāsifa = تهافت الفلاسفة). Seine eigne Entwickelung hat ihn zu philosophischen Studien geführt, ohne daß er jedoch tief genug in sie eingedrungen wäre, um sie selbständig zu verarbeiten. Er hat einsehen gelernt, daß die Philosophie die letzten Fragen des Daseins nicht zu lösen vermag. Darum flüchtet er sich aus dem Wirrwarr philosophischer Lehrmeinungen hinter die sicheren Mauern des Dogmas. Was er aus der Philosophie in seine Theologie hinübernimmt, ist mehr die Form logischer Gedanken-Entwickelung, als der Inhalt.

In seiner religiösen Entwicklung ist er von sufischen Anschauungen beeinflußt. Sein Ideal ist ein beschauliches Leben, in dessen Stille er sich aus den Kämpfen des Lebens flüchtet. So gewiß er durch die Verteidigung der orthodoxen Glaubenslehre den Namen verdient, den ihm die Nachwelt zugeteilt hat, nämlich: (حجّة الاسلام) huǧǧātu-l-islām d. h. „Wahrheitsbeweis des Islam", so gewiß hat er auch durch seine mystischen Anschauungen die Lehre seiner Religion zu verinnerlichen und ihre Härten zu mildern gesucht. Die Gottesliebe tritt bei ihm stark in den Vordergrund und wird unter dem Bilde des „Rausches" beschrieben, der den Menschen ergreift. So ist er auch, wie die meisten Mystiker im allgemeinen milde und versöhnlich mit seinen Gegnern, ja seine Orthodoxie könnte verdächtig erscheinen, wie z. B. in der

Behauptung, daß sich die innere Erleuchtung, die er stark betont, mit der objektiven Offenbarung im Qor'ān decke, wenn er nicht in anderen Fragen als entschiedener Verteidiger der orthodoxen Lehre aufträte, so in dem Streit um die göttliche Sendung und Begabung des Propheten, um das Geschaffensein der Welt oder um die Auferstehung des Leibes. Da macht er auf das entschiedenste gegen seine Widersacher Front, besonders auch in den eschatologischen Fragen, wie seine Schrift: „Ad-durra al fāhira" bezeugt. Die Vorherbestimmung scheint sein Interesse und seine Spekulation nicht besonders angeregt zu haben. Unter den vielen theologischen und philosophischen Schriften, die von ihm herrühren, findet sich keine, die dies wichtige Thema der islamitischen Theologie behandelt. Auch sein großes Hauptwerk, die berühmte „Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion" (Iḥjā ʿulūm al-dīn احياء علوم الدين), streift die Prädestinationslehre nur vorübergehend. Offenbar hat der Verfasser keine besondere Veranlassung gehabt, näher auf sie einzugehen. Wir sind deshalb auf einige kurze Ausführungen angewiesen. Da heißt es in der Ausgabe[1]) v. J. 1289 (Bûlâq) Bd. IV, S. 332 und 333 (in dem Kapitel: بيان فضيلة الرضا):

فقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم سأل طائفة من أصحابه ما انتم فقالوا مؤمنون فقال ما علامة ايمانكم فقالوا نصبر على البلاء ونشكر عند الرخاء ونرضى بمواقع القضاء فقال مؤمنون ورب الكعبة

Es wird gesagt, daß der Prophet eine Schar seiner Begleiter fragte: Was seid ihr? Sie sagten: Gläubige. Dann sagte er: Was ist das Zeichen eures Glaubens? Und sie sagten: Wir sind geduldig in Trübsalen und dankbar im Überfluß und zufrieden mit allem, was das Geschick uns zuteil

[1]) Auch der Kairoer Druck vom Jahre 1302 Bd. IV, S. 311 wurde verglichen.

werden läßt. Und er (der Prophet) sagte: Beim Gott der Kaʿaba, ihr seid Gläubige . . .

وفى مناجاة موسى عليه السلام أى رب أى خلقك أحب اليك قال من اذا اخذت منه المحبوب سالمنى قال فأى خلقك أنت عليه ساخط قال من يستخيرنى فى الامر فاذا قضيت له سخط قضائى [وقد روى ما هو أشد من ذلك وهو ان الله تعالى قال] أنا الله لا اله الا أنا من لم يصبر على بلائى ولم يشكر نعمائى ولم يرض بقضائى فليتخذ ربا سوائى

. . . In den vertraulichen Gesprächen Moses: Herr, wen von deinen Geschöpfen liebst du am meisten? Er sagte: Dem ich sein Bestes nahm und der nicht mit mir grollte. Und er sprach: Wem von deinen Geschöpfen zürnst du? Gott antwortete: dem, der mich um eine Gnade bat in einem Ding, und wenn ich für ihn eine Bestimmung traf, mit meiner Bestimmung unzufrieden war.[1]) [Und es wird überliefert: was gibt es stärkeres als dies, und das ist, daß Gott der Erhabene sprach:] Ich bin Gott, und kein Gott existiert als ich. Und wer nicht ausharret in meiner Trübsal und nicht dankt für meine Wohltaten und mein Los nicht annimmt, der möge sich einen andern Gott außer mir nehmen.

ومثله فى الشدّة قوله تعالى فيما أخبر عنه نبينا صلى الله عليه وسلم انه قال قال الله تعالى قدّرت المقادير ودبرت التدبير واحكمت الصنع فمن رضى فله الرضا منى حتى يلقانى ومن سخط فله السخط منى حتى يلقانى وفى الخبر المشهور يقول الله تعالى خلقت الخير والشرّ فطوبى لمن خلقته للخير واجريت الخير على يديه وويل لمن خلقته للشرّ واجريت الشرّ على يديه

Und ihm gleich in der Stärke ist sein — des Erhabenen — Wort über das, was unser Prophet von ihm berichtete, daß er sprach: Es sagte Gott der Erhabene: Ich bestimmte die Bestimmungen und traf die Einrichtung und ordnete alles. Wer zufrieden ist, der hat das Wohlgefallen von mir, bis er

[1]) Vgl. M. Wolff, „Mohammedanische Eschatologie“, 1872, S. 54, wo diese Aussagen wörtlich wiederkehren.

zu mir kommt; wer unzufrieden ist, mit dem werde ich auch unzufrieden sein, bis er zu mir kommt (wörtlich: bis er mich findet). Und in der bekannten Geschichte sagt Gott: Ich habe das Gute und das Böse geschaffen. Gesegnet ist der, den ich zum Guten schuf und auf dessen Hände ich das Gute fließen ließ (d. h. den ich dauernd zum Guten bestimmte), und wehe dem, den ich zum Bösen schuf und auf dessen Hände ich das Böse fließen ließ (d. h. den ich dauernd zum Bösen bestimmte).

فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما أوّل من يدعى الى الجنة يوم القيامة الذين يحمدون الله تعالى على كل حال وقال عمر بن عبد العزيز ما بقى لى سرور الا فى مواقع القدر وقيل له ما تشتهى فقال ما يقضى الله تعالى وقال ميمون بن مهران من لم يرض بالقضاء فليس لحمقه دواء وقال الفضيل ان لم تصلح (تصبر) على تقدير الله لم تصلح (تصبر) على تقدير نفسك

Und es sagte Ibn ʿAbbās: Die Ersten, die zum Paradies gerufen werden am Tage der Auferstehung sind die, welche Gott den Erhabenen preisen in jeder Lage. Und es sagte ʿAmr b ʿAbdul-ʿAzīz: Ich habe nur noch Freude an dem, was mir als Bestimmung (qadr) zuteil wird. Und er wurde gefragt: Was liebst du? Er sagte: das, was Gott der Erhabene bestimmt. Und Maimūn b. Mahrān sagte: Wer mit der Bestimmung nicht zufrieden ist, für dessen Torheit gibt es keine Medizin. Eine andere Autorität sagte: Wenn du dich nicht mit Gottes Bestimmung einigst (nicht damit zufrieden bist), wirst du dich auch nicht mit deiner eignen Bestimmung (deinem eignen Los) einigen = (nicht damit zufrieden sein). —

Wir sehen hier, daß der Ausdruck قدر die Bestimmung Gottes in dem von uns oben angegebenen allgemeinen Sinn, etwa unserm dogmatischen Terminus providentia entsprechend, bedeutet und von قضاء = „Zuteilung", „Los", nicht wesentlich unterschieden wird. Gott hält alles in seiner Hand. Seine Souveränität steht über dem Menschenschicksal. Er hat alles weise geordnet. Er verteilt Leid und Freud. Er will es dem

Menschen leicht machen, so daß dieser nichts weiter zu tun hat, als geduldig zu bleiben im Leid und dankbar für alles Glück, „bis er zu Gott kommt" d. h. zum Gericht, das über sein ewiges Los entscheidet. Aber nicht nur in diesem allgemeinen Sinn ist von der Bestimmung die Rede, sondern auch in dem speziellen, wonach Gott das Gute und Böse geschaffen hat und den einen zum Guten, den andern zum Bösen. Hier begegnet uns der Prädeterminismus in seiner vollen Ausprägung. Gott schafft den einen zum Guten und den andern zum Bösen. Scheint darin nicht die strenge, alle Freiheit des Willens ausschließende Vorherbestimmung in Form bewußter Theorie ausgesprochen zu sein? Ghazālī behauptet die Vorherbestimmung ganz entschieden. Aber doch nicht so, daß die Selbstbestimmung des Menschen dabei ausgeschaltet wird. Beachten wir, daß es bei ihm heißt: „Gesegnet der, den ich schuf zum Guten." Darin braucht nicht zu liegen, daß Gott selbst das Gute oder das Böse in dem Menschen schafft. Hierauf deutet der Segen auf der einen, und der Fluch auf der andern Seite. Das Schaffen Gottes schließt die Freiheit nicht aus (s. dazu die „Widersprüche der Philosophie", De Boer, S. 10). Gott teilt die Menschen in zwei Gruppen, in die, durch die Gutes und die, durch die Böses in der Welt geschieht. Ihre Verantwortung bleibt. Das Gericht wird entscheiden, wie sie sich zu Gottes Führungen und Forderungen verhielten. Das bestätigt die oben erwähnte Schrift Ad-durra al fāhira[1]) (الدّرّة الفاخرة). Ghazālī führt darin zu der Qorān-Stelle Sure 7, 171 aus, wie Gott die Menschen in zwei Fäusten versammelt, dann die Hände auf den Rücken Adams legt, die einen zur Rechten, die andern zur Linken; darauf beide Hände vor Adam öffnet und dieser auf den Inhalt der Fäuste schaut, nämlich auf die Menschen, die Atomen gleich erscheinen, (bevor sie geboren

[1]) Ad-Dourra Al-Fâkhira, La Perle Précieuse de Ghazālī. Traité D'Eschatologie Musulmane, publié . . . par Lucien Gautier, 1878. Vgl. den arabischen Text S. 4.

sind). Da sprach Gott: „Diese gehören ins Paradies und ich werde mich nicht um sie sorgen, und sie handeln nach den Werken derer, die für das Paradies da sind (اهل الجنّة). Und diese gehören in die Hölle und ich werde mich nicht um sie sorgen, und nach den Werken, die sie tun werden, sind sie Leute der Hölle.[1]) Und Adam sagte: Was, o Herr, sind die Taten derer, die ins Paradies gehören? Er sagte: Drei, nämlich der Glaube an mich, das Zutrauen zu meinen Gesandten und der Gehorsam gegen mein Buch in Befehlen und Verboten. Und es sagte Adam: Welches sind die Taten derer, die in die Hölle gehören? Er sagte: Drei, nämlich Götzenanbetung, Unglaube gegen meine Gesandten und Ungehorsam gegen mein Buch in den Befehlen und seinen Verboten." Wir sehen, daß hier die Folge seiner Taten dem Menschen zugewiesen wird, hier das Paradies für die, die Gutes tun, dort die Hölle für die Frevler. Die Ausdrucksweise läßt nicht auf einen Zwang schließen, den Gott nach der guten oder bösen Seite auf die Menschen ausübt; sie involviert vielmehr die Selbstentscheidung des einzelnen und die Verantwortlichkeit für sein späteres Schicksal. Darauf deutet auch eine Stelle aus der Iḥjā („Wiederbelebung usw."), die Kremer[2]) S. 306 zitiert, IV, 312: „Die Wirkung des Feuers, das die Stoffe verbrennen muß, ist eine absolute Notwendigkeit, die Wirk-

---

[1]) Die Übersetzung: Ceux-ci sont destinés au paradis . . . sont destinés à l'enfer ist mißverständlich. Es heißt nur: „Diese sind fürs Paradies da", resp. „sie sind das Volk des Paradieses" (der Hölle). Warum sie ins Paradies oder in die Hölle kommen, ist nicht gesagt. Jedenfalls ist hier wie im Qorān, dem der Ausdruck entnommen ist, der Sinn des „Bestimmtseins" für das Paradies eingetragen. Der eigentliche Terminus für Prädestination (قدر) ist hier nicht angewendet, wohl aber in drei Varianten des von Gautier rezipierten Textes zu S. 4, wo von dem Ziel (اجل) die Rede ist, das Gott jedem Menschen gesteckt hat und von dem Zeichen (Los), das ihm „geschrieben" nach der Variante prädestiniert (المقدور) ist.

[2]) Alfred von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig 1868.

samkeit Gottes hingegen ist absoltue Selbstbestimmung. Die Tatkraft des Menschen steht nun zwischen diesen beiden Extremen. Denn sie geht aus der Verbindung der Notwendigkeit mit der Selbstbestimmung hervor. Die Denker (ahl il ḥaq) stellten hiefür eine dritte Kategorie auf und nannten sie nach Maßgabe des Qorāns das Verdienst (kasb كسب). Kremer fügt hinzu: Dies hebt weder die Notwendigkeit noch die Selbstbestimmung auf, sondern vereinigt beide in sich. Danach hat Ghazālī beides nebeneinander gestellt: die göttliche Ursächlichkeit, die er wie alle Orthodoxen stark betont und die er prädeterministisch deutet, und die menschliche Selbstbestimmung, die er durchaus gelten lassen will. Über die Vermittlung beider im einzelnen ist er sich nicht klar geworden. Er dekretiert und bleibt bei dem Dogma stehen. Das ist seiner Weisheit letzter Schluß.

3. Bei den Murǵiʿten und Muʿtaziliten.

Verfolgen wir die Anschauungen Ghazālīs weiter zurück, so stoßen wir auf denjenigen Theologen, der neben Abū Manṣūr al-Māturīdī, gest. 333/994 (vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. 1910. S. 110) als eigentlicher Begründer der islamischen Orthodoxie angesehen werden muß, den Scholastiker Abū-l-Ḥasan al-Ašʿarī, den Scheich ul-Islam, wie er mit Recht genannt wird (gest. 324/935). Um seine Bedeutung recht zu würdigen, ist es nötig, auf die dogmatischen Streitigkeiten, die seine Zeit bewegten, einen Blick zu werfen. Wie im 3. und 4. christlichen Jahrhundert die christologischen und trinitarischen Fragen die Geister bewegen, so steht hier das Problem der Vorherbestimmung im Vordergrunde des theologischen und damit auch des geistigen Interesses überhaupt und wird ebenso wie jene Fragen durch die politischen Verhältnisse mitbeeinflußt.

Die ersten raschen Erfolge des aufsteigenden arabischen Volkes und der von ihnen vertretenen Religion waren errungen.

In Eroberungen, wie sie die Welt seit Alexander dem Großen nicht mehr gesehen hatte, waren die Länder des Orients von der neuen Macht überflutet. Kraftvoll und klug hatten die Nachfolger des Propheten die Herrschaft der Araber ausgebreitet und das Reich äußerlich und innerlich gefestigt (661—750). In den Omajjaden war eine Dynastie [1]) erstanden, unter der zu den kriegerischen Erfolgen nicht minder glänzende Siege kultureller Fortschritte hinzukamen, wovon unter anderem zahlreiche Bauten zeugen. Allerdings sind diese kulturellen Errungenschaften in erster Linie den Christen zu verdanken. Bei ihnen ging man in die Schule — und so blühte in Basra, Kufa und an anderen Orten die islamische Wissenschaft auf. Die Vokalisation des Qorān wurde eingeführt, die Traditionen über den Propheten wurden gesammelt. Durch die Berührung mit den Kulturelementen der eroberten Völker und Länder fanden aber auch fremde Ideen bei den Eroberern Eingang, die geeignet waren, die Glaubenslehren des Islam zu gefährden, besonders in einem Land wie Syrien, wo der Kampf gegen den christlichen Monophysitismus stattgefunden, wo ein Theodor von Mopsueste gelehrt hatte und der Boden für schärfere und weitere Ausbildung der Dogmen im Islam vorbereitet war. Verhältnismäßig früh bildeten sich Sekten, die den Bestand des Islam bedrohten. (Vgl. Šahrastānī: „Buch der religiösen und philosophischen Sekten").[2]) Unter ihnen interessiert uns hier der Dissensus zwischen den sog. Ǧabriten (von جبر = Zwang) und den Qadariten. Die ersteren, „Leute des blinden Zwanges" genannt, (vgl. Goldziher a. a. O. S. 95) vertraten die Anschauung, wonach Gott als der tyrannische Herrscher über Seligkeit und Verdammnis der

[1]) Vgl. zur Beurteilung der Omajjaden Goldziher, Vorlesungen über den Islam. S. 83 ff. 95.

[2]) ed. Cureton 1846, übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850, unter dem Titel: „Religionsparteien und Philosophenschulen". —

Menschen vorgestellt wird. Über ihre Gegner, die Qadariten, sagt Šahrastānī (Haarbrücker S. 41): Sie werden auch Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses (tauḥīd) genannt. Sie selbst machen den Ausdruck Qadarīje zu einem, der verschiedene Bedeutungen in sich schließt und behaupten, der Ausdruck Qadarīje umfasse diejenigen, welche die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott behaupten, um sich vor dem Schimpfe zu bewahren, der nach allgemeiner Übereinstimmung auf dem Worte wegen des Ausspruches vom Propheten ruht: „Die Qadarīje sind die Magier dieser Gemeinde". Über das Wort „qadr" sei bemerkt, daß es hier nicht im Sinne der Vorherbestimmung, sondern des Gegenteils, des liberum arbitrium gebraucht wird und die Qadarīje die Richtung derer bezeichnet, die die Bestimmung nicht von Gott (s. oben), sondern von dem Menschen aussagen, also: Selbstbestimmung, sittliche Wahlfreiheit. Ihre Nachfolger sind die Muʿtaziliten. Sie gehen in ihrer Religionsphilosophie vom Gottesbegriff aus und machen gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen der Orthodoxen Front. Ihr erstes Auftreten fällt ungefähr in die Jahre 100—130 d. H., ihre Blüte dauert bis etwa 230. Sie vertreten eine Art theologischen Spiritualismus.[1]) Als ihr Begründer wird Wassil ibn Atta' (gest. 130) bezeichnet. Als dieser, so berichten die Chronisten, in der Frage über die Freiheit des Willens von seinem Lehrer Hasan Baßri abwich, sagte letzterer: „Wassil hat sich von uns getrennt". Seitdem hieß diese Richtung: „El-muʿtazila" (scil. ǧamā'a = Schar) d. h. die sich trennende. Die Regierung der bekanntlich sonst durchaus weltlich gerichteten Omajjaden hielt es mit der Orthodoxie, die sofort in

---

[1]) Vgl. dazu u. a. Goldziher, a. a. O. S. 95 ff. — Steiner, Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig 1865 und Dieterici, Einleitung zu der deutschen Übersetzung von Al-Fārābīs philosophischen Abhandlungen. Leiden 1892.

heftigen Gegensatz gegen das „Freidenkertum" trat. Doch wechselte ihr Verhalten je nach den politischen Verhältnissen, so daß sich die neue Lehre schnell ausbreitete und unter den Abassiden Manṣūr, Harun ar Rašīd und Ma'mūn in Baghdād zu bedeutendem Einfluß gelangte. Es handelt sich bei den Mu'taziliten um den Versuch, die starre Lehre des Islam mit der Vernunft (عقل) zu versöhnen und sie dem Denken annehmbar zu machen. Man kann die Mu'taziliten mit Recht die Rationalisten des Islam nennen.[1]) Was ihre Entstehung betrifft, so hat man gemeint, der Einfluß der griechischen Philosophie habe ihre Lehren hervorgerufen. Das trifft jedoch nicht zu. Sie sind aus dem arabischen Volksgeist und dem theologischen Denken hervorgegangen. Später sind sie freilich mit den Gedanken der griechischen Philosophie in enge Berührung gekommen und haben von dieser gelernt. Daß bei ihnen eine Beeinflussung seitens der christlichen Theologen Syriens stattgefunden hat, erscheint mir so gut wie sicher. In Damaskus lehrte Johannes Damascenus, der ebenso wie sein Schüler, Theodor Abū Qurra (s. unten S. 79) gemäß der Tradition der morgenländischen Theologie die Willensfreiheit des Menschen verfocht und sich durch seine Stellung am Hofe des Kalifen mit den führenden Geistern der islamischen Religion in engster Fühlung befand. Von ihm haben zweifellos die Mu'taziliten gelernt (vgl. die zum Teil wörtlich übereinstimmenden Ausführungen bei Johannes von Damaskus in seiner Fides orthodoxa Kap. XXIX u. XXX mit den Aussprüchen der Mu'taziliten über die Willensfreiheit, wie in der Spekulation über Gottes Wesen und seine Attribute.) Šahrastānī sagt[2]) daß das unterscheidende Merkmal des göttlichen Wesens nach ihrer Meinung Ewigkeit sei. Sie leugneten die Existenz von ewigen göttlichen Eigenschaften.

[1]) Schmölders, Essai sur les écoles p. p. (s. oben) S. 195.

[2]) Šahrastānī, ed. Cureton S. 30—31 nach dem arabischen Text.

Sie sagten: Gott ist allwissend nach seinem Wesen, allmächtig nach seinem Wesen, lebendig nach seinem Wesen, nicht durch das Wissen, die Macht und das Leben als ewiger Eigenschaften und Ideen, die in ihm bestehen; . . . Sie stimmten darin überein, zu glauben, daß der Mensch Macht habe und Schöpfer seiner Handlungen, (خلق الافعال) der guten wie der bösen, sei und ein solcher sei, welcher für das, was er getan habe, Lohn und Strafe in der zukünftigen Welt empfange und daß Gott fern davon sei, daß auf ihn Böses und Ungerechtigkeit und ein Tun, wie Unglaube und Ungehorsam zurückgeführt werden könne. Denn, wenn er die Ungerechtigkeit schaffe, so sei er selbst ungerecht; wie wenn er die Gerechtigkeit schaffe, er selbst gerecht sei. Sie treten also gegen die geläufigen anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott auf und führen ferner in die theologische Betrachtung den Begriff vom göttlichen „Müssen" ein (wuǧūb), der dem Vertreter des alten Islam im höchsten Maße anstößig sein mußte: Gott mußte Propheten entsenden, muß die Guten auf den rechten Weg bringen usw., worin der starke Gegensatz gegen die Vorstellung von der Willkür Gottes zum Ausdruck kommt. Damit zusammenhängend betonen sie das Zweckmäßige im Handeln Gottes und heben hervor, daß den Menschen — sogar den Tieren — im Jenseits ein Ersatz geboten werden müsse für unverdiente Pein, die sie im Diesseits erlitten hätten. So opponieren sie gegen die schroffen Anschauungen der herrschenden Orthodoxie.

Außer ihnen sind noch die Murǧiten d. h. „Aufschiebenden" zu nennen. Sie lehren abweichend von der Orthodoxie, daß der Glaube allein genüge zur Seligkeit und die guten Werke etwas Nebensächliches seien; wer sich einmal in aufrichtigem Glauben Gott hingegeben habe, brauche keinen Rückfall zu fürchten, er würde sich nie einer Todsünde schuldig machen, überhaupt müsse man es Gott überlassen, über die Menschen

zu Gericht zu sitzen, eine Auffassung, die offenbar mit einer mechanisch verstandenen Vorherbestimmung in Zusammenhang steht. Außerordentlich lehrreich ist das Bruchstück eines Gedichtes, das die Anschauungen der Murğiten wiederspiegelt und von A. v. Kremer in seiner Schrift: „Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiet des Islams" (Leipzig 1873) zitiert wird. Darin heißt es (v. Kremer S. 4, Z. 3): „Ich bin einem Tage verpfändet, dem ich nicht zuvorkommen kann" (dem jüngsten Gericht) und Z. 19 ff.: „Und was Gott vorherbestimmt in der Welt, das ist wahrlich nicht abzuwenden, und was immer er bestimmt, das ist das Rechte". v. Kremer vermutet in den hier geäußerten Anschauungen, vor allem in der Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen, mit Recht den Einfluß der christlichen Lehrweise, wie wir sie bei Origenes und den ihm folgenden griechischen Kirchenvätern jener Zeit vertreten finden. Die Überwindung der Muʿtaziliten in der Geschichte ist dem Eingreifen der politischen Macht, namentlich unter Mutawakkil zuzuschreiben, unter dem es den Hanbaliten als den Vertretern der orthodoxen Lehre gelang, den Einfluß ihrer rationalistischen Gegner zu brechen, wobei die „Furcht vor dem Schwert" eine nicht geringe Rolle spielte. Der Theologe, der die muʿtazilitische Bewegung geistig überwand, ist Abū-l-Ḥasan al-Ašʿarī, (أبو الحسن الأشعرى), der eigentliche wissenschaftliche Begründer der islamischen Orthodoxie.

4. Bei Ašʿarī.

Er ist kein schöpferischer Geist, sondern ein kluger Vermittler, der es verstand, die gärenden Gedanken theologischer Neuerer in das ruhige Bett der Scholastik überzuleiten. Wesentlich für den Einfluß, den er ausübte, war, daß er selbst aus der Muʿtazilitischen Schule hervorging;[1]) doch überzeugte

[1]) Vgl. dazu: Mehren, Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III. siècle de l'Hézire par Abu l' Hasan Ali al-Ashʿari

er sich bald von der religiösen Unfruchtbarkeit der Dialektik und kehrte zu dem von den Vätern ererbten Glauben zurück. So wandte er sich denn dem Studium der Tradition und der Qorānexegese zu, beschäftigte sich mit den Schriften der großen Lehrer seines Glaubens Abū Ḥanīfa, der als Begründer der spekulativen Gesetzesschule gilt (gest. ca. 150/767), und des Mālik b. Anas (gest. 179/795), des großen Imams von Medina, und fand unter Anwendung der bei den Sektierern gelernten Dialektik die mittlere theologische Linie, die seiner Dogmatik den Sieg über die Muʿtaziliten verschaffte. Aber auch er war ein Dialektiker und Vertreter des Kalām (Dialektik; Mutakallimūn = Dialektiker, Bezeichnung der neuen theologischen Richtung auf metaphysischer Basis), der in orthodoxem Interesse alle ihm zugänglichen Verstandesbeweise zur Verteidigung des Dogmas anwandte und so durch Wort und Schrift den schließlich doch in halben Behauptungen stehen gebliebenen Muʿtaziliten den Todesstoß versetzte, wenn auch die Anerkennung seiner Orthodoxie den Ḥanbaliten gegenüber, die ihn nicht als rechtgläubig anerkannten, sich erst unter Kämpfen und Schwierigkeiten durchsetzte.[1]) Von seinen Schriften ist verhältnismäßig wenig auf uns gekommen. Die Titel werden im Kitāb-al-Fihriṣt und bei Ibn ʿAsâkir aufgeführt, ihre Zahl beträgt ungefähr 300, darunter: „Über die Eigenschaften Gottes", „Über das Vermögen, seine Handlungen selbst zu bestimmen" usw. In einer von Spitta[2]) aufgeführten und von Kremer[3]) kopierten Schrift

et continuée par son école i. d. Travaux de la 3. sess. du congrès international des Orient. 1876. S. 172 ff.

[1]) Vgl. Goldziher, Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegung in der Zeitschrift d. D. Morg. Gesellschaft (Z. D. M. G.) Bd. LXII, S. 1 ff. und Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam. Ebd. Bd. LII. S. 463 ff.

[2]) W. Spitta, Zur Geschichte Abu'l Ḥasan al-Aš'arīs. Leipzig 1876, S. 82.

[3]) v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen usw. (s. oben).

كتاب اللمع, behandelt Kapitel 5 die Vorherbestimmung und Kapitel 6 diejenige Lehre, die Aš'arī seinem vermittelnden Standpunkt entsprechend über das Verhältnis vom freien Willen und von der Allwirksamkeit Gottes ausgebildet hat, nämlich von d. sog. kasb d. h. Erwerbung, Aneignung, einer Lehre, deren Kompliziertheit später in der islamischen Dogmatik sprichwörtlich wurde, so daß man bei besonders schwierigen Problemen zu sagen pflegte: „Das ist noch feiner, als die aš'aritische Lehre von der Erwerbung". Aš'arīs Glaubensregel findet sich bei Šahrastānī I, 100 ff., wo es heißt:[1]) „So weiß er mit Notwendigkeit, daß er einen allmächtigen, allwissenden, mit Willen begabten Schöpfer hat, da es nicht zu denken ist, daß diese mit Einsicht angeordneten Taten von Naturnotwendigkeit herkämen, weil die Spuren des freien Willens in der Anlage hervorleuchteten". Es sagte Abū l-Ḥasan: „Der Schöpfer ist allwissend durch Wissen, allmächtig durch Allmacht, lebendig durch Leben, wollend durch Willen, redend durch Reden, hörend durch Hören." Er sagt ferner: „Sein Wille ist ein einiger, ewiger, der sich auf alles Gewollte von seinen speziell bestimmten Handlungen und den Handlungen seiner Geschöpfe bezieht, insofern sie (die Handlungen) von ihm geschaffen sind, nicht insofern sie von ihm angeeignet sind." Er sagt ferner: „Das Geschöpf hat Macht über seine Handlungen, da der Mensch von selbst eines notwendigen Unterschiedes zwischen den Bewegungen des Zitterns und Bebens und zwischen den Bewegungen der freien Wahl und des Willens inne wird. Der Unterschied reduziert sich aber darauf, daß die auf freier Wahl beruhenden Bewegungen unter der Macht geschehen; in der freien Wahl dessen, der Macht hat (des Menschen), ihr Bestehen haben. Darüber aber spricht er so: „Das Angeeignete ist das, was durch die in der Zeit entstehende Macht vorherbestimmt ist und unter

[1]) Nach Haarbrückers Übersetzung.

der in der Zeit entstehenden Macht geschieht usw." In dem uns vorliegenden arabischen Text[1]) seiner Einleitung in die Schrift über die „Grundlehren des Glaubens" — finden wir folgendes: „Preis sei Gott, dem einen, dem einzigen usw. Die Qadarīje meinte, Gott schaffe das Gute und der Satan das Böse; sie glaubten also, daß Gott wolle, was nicht geschehe und daß geschehe, was er nicht wolle, im Gegensatz zu der Meinung der Muslims, daß, was Gott will, geschieht, und was er nicht will, nicht geschehen wird und im Widerspruch mit dem Gottes Wort (Qor'ān S. 76, 30): „Sie wollen nicht, außer daß Gott es wolle". Ferner hat Muhammed gesagt, wir wollen nichts, von dem nicht Gott schon gewollt hat, daß wir es wollen usw. Sie (die Gegner) dachten ferner, daß sie Herren über den Schaden und Nutzen ihrer selbst wären im Widerspruch mit Gottes-Wort (Qor'ān S. 7, 188). Sprich: Ich bin nicht Herr über Nutzen und Schaden für mich selbst, außer über das, was Gott will. Sie meinten, daß sie selbständig seien und Macht hätten über ihre Werke. Keiner kann etwas tun, bevor Gott es tut . . . und es gibt keinen Schöpfer außer Gott und die Taten der Menschen sind geschaffen von Gott und vorherbestimmt, so wie er gesagt hat. (مقدورة vgl. auch Mehren, a. a. O. S. 215: déterminées d' avance par lui.) Und Gott hat euch geschaffen und was ihr tut (S. 37, 94). Gott unterstützt die Gläubigen im Gehorsam und ist milde mit ihnen und leitet sie; aber die Ungläubigen führt er irre, leitet sie nicht und nicht gibt er ihnen gnädig den Glauben. . . . Wenn er ihnen gnädig wäre und ihnen zurechthelfen würde, so wären sie fromm, und wenn er sie leitete, so wären sie Rechtgeleitete, wie er sagt: Gott **kann** zurechthelfen den Ungläubigen und ihnen gnädig sein, daß sie

[1]) Spitta, Zur Geschichte Abū-l-Ḥasan al-Aš'arīs, Anhang Nr. 11, S. 128, 131, 134 usw.: Einleitung in die Schrift über die Grundlehren des Glaubens.

Gläubige werden; aber er will, daß sie Ungläubige sein sollen, wie er alles weiß und hat sie irre geleitet und ihre Herzen versiegelt. Und das Gute und das Böse geschieht nach Anordnung und **Vorherbestimmung** Gottes بقضاء الله وقدره (Spitta ungenau: „Voraussicht". Mehren: le bien et le mal dépendent des decrets de Dieu et de sa **puissance**.) Wir glauben an Anordnung und Vorherbestimmung Gottes für das Gute und Schlechte und das Süße und Bittre. Und wir wissen, daß, was uns trifft, nicht geschieht, um uns sündigen zu lassen, und was wir gesündigt haben, nicht geschieht, um uns zu treffen. Wir sind nicht Herr über das, was uns gut oder schädlich ist, außer über das, was Gott will." . . .

Über die oben erwähnte Lehre von der „Aneignung" oder „Erwerbung" finden wir Näheres in dem Brief eines Scheich Abū'l-Qāsim Naṣr b. Naṣr an Ibn ʿAsākir, worin es heißt: „Ǧahm b. Safwān behauptet (vgl. Haarbrücker, Bd. I, S. 89 ff.): Der Mensch vermag nichts zur Hervorbringung und nichts zur „Aneignung". Die Muʿtaziliten sagen: er hat Macht, etwas hervorzubringen und anzueignen. Ašʿarī aber nahm einen Weg zwischen ihnen beiden und sagte: „Der Mensch vermag nichts hervorzubringen, aber er vermag, sich etwas anzueignen. So leugnete er die Macht zum Hervorbringen, behauptete aber die **Aneignung**." Eine eingehende Erörterung über die Aneignungslehre Ašʿarīs enthält das von De Vlieger[1]) zum ersten Mal veröffentlichte Buch über die Prädestination von Šams al-Dīn (gest. 751 d. H.) Kap. 17, wo es in der französischen Übersetzung De Vliegers (S. 166) heißt (der arabische Text liegt bisher leider nicht vor): „Dans le Korân on rencontre le mot كسب

[1]) Kitāb Al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie muselmane par A. De **Vlieger**. Leyde 1903. p. 166 ff.

avec trois significations différentes. Premièrement, celle d'intention ou décision de l'âme, comme dans le verset: Dieu ne vous punit point pour les serments faits à la légère; il vous punit pour les intentions (ما كسبت) de vos coeurs (Sure 2, 225), c'est à dire pour vos décisions et desseins. Deuxième, celle d'acquisition d'argent par le commerce, comme daus le verset: O croyants, faites l'aumône des meilleures choses que vous avez acquises et des fruits que nous avons fait sortir pour vous de la terre (Sure 2, 269). Le verset s'adresse donc spécialement aux marchands et aux agriculteurs. Troisièment, celle d'effort, travail, comme dans les versets: Dieu n'impose à aucune âme un fardeau qui soit au dessus de ses forces. Elle sera récompensée selon ses efforts ou punie selon ses oeuvres (S. 2, 286). On dira alors aux injustes: goûtez le châtiment éternel, serez-vous rétribués autrement que selon vos actions? بما كنتم تكسبون (S. 10, 53) Avertis-les que toute âme sera perdue par ses oeuvres (بما كسبت S. 6, 69) par ce, que tes mains ont accompli."

Der Verfasser führt dann weiter aus, was man unter جبر (ǧabr.) zu verstehen habe, wonach sich die Gegner der Muʿtaziliten, die Ǧabriten benennen; nämlich 1. verbinden, 2. zwingen, 3. mächtig sein, unzugänglich machen. Qadariten, Ǧabriten und Orthodoxe seien verschiedener Ansicht über die كسب. Die Qadariten verständen darunter das Schaffen oder Hervorbringen der Handlung durch die Macht oder den Willen des Menschen, ohne daß Gott es wolle oder hervorbringe. Der Sinn, den die Ǧabriten damit verbänden, sei konfus, wie aus den langen Erörterungen über den Gegenstand bei ihnen hervorginge. Al Baiḍāwī, der berühmte Kommentator des Qor'ān, sagt: „Die كسب ist das, was der Mensch mit Hülfe der geschaffenen Macht tut."

Ähnlich lautet die Definition bei Pocock (specimen S. 246, 247—250, bei De Vlieger, S. 83 u. 84, Anm. arabisch). Diese sagt, soweit wir die schwierige Stelle verstehn, folgendes: „Das freie Tun der Menschen geschieht allein durch die Macht Gottes, und die Macht der Menschen hat nichts damit zu tun; denn Gott — gepriesen sei sein Name — ist gewohnt, in den Menschen Macht und freien Willen zu legen, und wenn kein Widerstand da ist, dann schafft er seine Tat, die er vorher bestimmt hat, die mit beidem zusammenkommt (nämlich der Macht und dem freien Willen der Menschen). Die Tat eines Menschen, ob vorher geschaffen, oder nachher geschaffen, oder angeeignet, wird von Gott dem Menschen auferlegt, von dem er es wünscht. Mit Aneignung meinen wir die Vereinigung seiner Macht und seines Willens, ohne daß ein Effekt oder eine Einmischung in seine Existenz einträfe, weil er nur der Platz seiner Existenz ist, (?) so denkt der Scheich Abū'l-Hasan al-Aš'arī." Das sei aber nach einem anderen Verfasser nicht so zu verstehn, als ob die geschaffene Macht den Akt oder die Handlung hervorbringe; Gott allein bringt ihn hervor. Sondern die „Aneignung" (كسب) bezieht sich nur auf die geschaffene Macht, ohne die Handlung selbst hervorzubringen. Die Handlung der Menschen wird durch die Macht des Schöpfers hervorgebracht. Sogar die Aneignung wird durch dieselbe Macht hervorgebracht. Gott allein schafft. In der Handlung wirkt die schöpferische Macht mit der geschaffenen Macht zusammen. Aber in der Aneignung wirkt die geschaffene Macht. Das Schaffen der Handlung fällt allein Gott zu, die Aneignung der geschaffenen Macht und die Handlung Gott und dem Menschen. Gott schafft, und der Mensch eignet sich die von Gott hervorgebrachte Handlung an. Als Meinung Aš'arīs wird angeführt: Wenn der Mensch sich vermittelst der geschaffenen Macht die Handlung aneignet, gibt er ihr eine gewisse Form der Existenz, nämlich die der angeeigneten

Handlung. Aber dadurch schafft er sie nicht oder bringt sie hervor. Gott schafft, wie ein anderer Theologe sich ausdrückt, die Handlung in dem Moment, wo der Mensch die geschaffene Macht und den Willen zu handeln hat; ohne daß indessen diese Macht und dieser Wille des Menschen mit Gott bei der Hervorbringung der Handlung mitwirkte. Diese Gleichzeitigkeit ist die Aneignung. Diese Ansicht ihres Lehrers wird von allen Schülern Aš'arīs geteilt. Unter den orthodoxen Theologen ist dann später eine große Verschiedenheit der Ansichten über diesen Punkt hervorgetreten. Aš'arīs Meinung wird von Šams al-Dīn dahin zusammengefaßt: Die Aneignung ist die Handlung durch die geschaffene Macht in dem Sinn, daß der Schöpfer durch seine ewige Macht die Handlung schafft, und der Mensch durch seine geschaffene Macht sie sich aneignet. Wir haben es hier mit dem Versuch zu tun, zwischen der alleinigen Kausalität Gottes und der Freiheit des menschlichen Willens einen gangbaren Mittelweg zu finden, wobei sich uns der Vergleich mit dem scholastischen Begriff des concursus in der christlichen Dogmatik aufdrängt. Jedenfalls soll durch den Begriff كسب, den wir am besten mit „Aneignung" oder „Erwerb" übersetzen — bei Lane (Lexikon) = bear the responsability, auch „Begehen einer Tat", vgl. Sure 74, 41 — eine gewisse Mitwirkung des Menschen bei seinen Handlungen behauptet und ihm dadurch eine Verantwortlichkeit zugewiesen werden. Doch ist diese Freiheit des Menschen nur eine bedingte. Im Grunde wird sie dadurch aufgehoben, daß der Mensch Macht über sein Handlungen nur unter dem Einfluß der bestimmenden Macht Gottes hat. Der Determinismus wird, wenn auch in milderer Form behauptet. Die prädestinatianische Form des Determinismus hat Aš'arī, wie es scheint, ferner gelegen als Ghazālī. Seine Gedankenwelt bewegt sich mehr auf philosophischem, als religiösem Boden. Darin liegt der Unterschied zwischen ihm und Ghazālī.

5. In der späteren Dogmatik und Philosophie.

Hierbei ist es dann im allgemeinen geblieben. Die alleinige Wirksamkeit Gottes wird betont, dem Menschen jedoch ein relatives Maß von Freiheit gewahrt. Die deterministische Auffassung von dem Verhältnis Gottes zum Menschen ist allgemein; ob und inwieweit sie prädestinatianisch oder genauer prädeterministisch wird, hängt von der jeweiligen theologischen und philosophischen Richtung der einzelnen Dogmatiker ab. So lesen wir bei Birkawī:[1]) „Alles, was gewesen ist und sein wird, ist in Ewigkeit beschlossen und aufgeschrieben auf der aufbewahrten Tafel. Das Gute, der Glaube des Gläubigen, die Frömmigkeit des Frommen und die guten Werke sind vorausgesehn, gewollt, vorherbestimmt und hervorgebracht von Gott; aber der Unglaube der Ungläubigen und die schlechten Handlungen geschehen unter dem Voraussehen Gottes, mit seinem Willen, durch eine Wirkung seiner Vorherbestimmung, die auf der aufbewahrten Tafel aufgeschrieben ist, und durch die Wirkung Gottes, aber nicht mit seiner Beförderung und seiner Liebe. Wenn man fragt, warum er auch die bösen Dinge hervorbringt und sie will, so muß man antworten, daß Gott dabei Gedanken der Weisheit hat, die wir nicht durchschauen können. Niemand kann verstehn, was Gott will."[2]) ʿOmar al-Nasafī (gest. 537 d. H.), dessen Glaubenslehre noch heute weitverbreitet und gebraucht ist, sagt in einem seiner 58 Glaubensartikel über die Prädestination, „daß der Gläubige und der Ungläubige, der fromme und gottlose Mensch den Glauben verlieren und wieder-

---

[1]) Bei De Vlieger a. a. O. S. 88 vgl. Birkawī, Exposition de la foi musulmane in L'islamisme d'après le Coran von Garcin de Tassy. Paris 1874.

[2]) Vgl. die fast wörtlich gleichlautenden Aussagen schon in dem aus dem 2. Jahrhundert stammenden Katechismus Fiqh al akbar bei A. v. Cremer, a. a. O. S. 43. —

gewinnen könne; daß dieser Zustand der Veränderung der Ordnung der Wahrheiten der Religion entspricht, aber daß das nicht ebenso ist bei den Auserwählten und Verworfenen, deren Schicksal in den Beschlüssen Gottes bestimmt ist, da die Prädestination in dem Wesen Gottes liegt, und Gott und sein Wesen unveränderlich sind." (M. d'Ohssen, histoire de l'empire Ottoman. Paris 1788. vol. I.) Ein späterer Dogmatiker ʿAbd ar-Razzāq (gest. wahrscheinlich 730 d. H.)[1]) nimmt zwischen dem Dekret Gottes und seiner Ausführung Mittelursachen an, und zwar 1. die vollständige Ursache, die in dem göttlichen Vorherwissen liegt und einen Beschluß über die hervorzubringenden Handlungen enthält. 2. Die Hervorbringung der Tat, die aus der allgemeinen Ursache hervorgeht und die in dem göttlichen Dekret liegende Absicht verwirklicht. Sie beruht in dem freien Willen des Menschen, der von ʿAbd ar-Razzāq festgehalten wird. Von den Philosophen hat Al-Fārābī Gottes Wesen in platonischen und aristotelischen Kategorien beschrieben. Er verwirft die sufische Behauptung von der Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott, behauptet wie die Neuplatoniker die Generation der Seele und vertritt einen spekulativen Determinismus. In seiner Schrift: „Die Petschafte der Weisheitslehre" (Dieterici, Al-Fārābīs philosophische Abhandlungen 1892, S. 128) heißt es: „Wir haben in der Welt des Werdens weder eine Naturanlage, die neu entstünde, noch einen hervortretenden freien Willen, es sei denn dies geschehen von einer Ursache her, und das geht dann so fort bis zur Ursache der Ursachen. Es ist unmöglich, daß der Mensch eine uranfängliche Tat tue, denn er muß sich beim Tun auf Außerursachen, die nicht in seinem Willen liegen, stützen. Diese Ursachen aber stützen sich auf die Anordnung,

---

[1]) cf. Journal Asiatique, Février — Mars 1873: ʿAbd ar-Razzāq et son traité de la prédestination et du libre arbitre par M. S. Guyard, p. 125—209.

diese wieder auf die Vorherbestimmung, die Vorherbestimmung endlich auf den Entscheid Gottes. Der Entscheid aber geht hervor vom Reich Gottes. Jedes Ding ist also vorherbestimmt."

Interessant ist es, wie die „Lauteren Brüder" (Ihwān al-ṣafā), in ihrer auf die Lehre der Neupythagoräer und Plotins zurückgehenden eklektischen Philosophie, die sich mit Logik, Mathematik, Naturwissenschaft usw. beschäftigt, die Betrachtung der Gestirne für ihr System verwerten (vgl. Dieterici, Mikrokosmos, S. 81 ff.). Sie sind der Überzeugung, daß die Gestirne sowohl die Zukunft vorhersagen, als auch alles Geschehen direkt beeinflussen oder bewirken. Glück wie Unglück kommt von den Gestirnen. Jupiter, Venus und die Sonne führen Glück; Saturn, Mars und der Mond dagegen Unglück herbei, und die Wirkungen des Merkur sind aus Gutem und Bösem gemischt. . . . Der Mensch empfindet in seinem Leben, wenn er nicht vorzeitig weggerafft wird, nach und nach die Einflüsse sämtlicher Himmelskörper. Der Mond läßt den Körper wachsen, Merkur bildet den Geist aus usw.; die höchste Tugend ist ihnen die Vereinigung mit Gott — das Aufsteigen zum ewigen Licht.

Zum Schluß sei hingewiesen auf den Philosophen Averrhoes (Ibn Rušd) (gest. 595/1198), der ausspricht,[1]) daß die Frage der Prädestination eine sehr schwierige sei, daß man im Qor'ān Stellen dafür und dagegen fände, und daß bei Annahme einer absoluten Vorherbestimmung die Arbeit und Anstrengung des Menschen unnütz sei; auf der andern Seite aber die Existenz des Menschen als absoluten Urhebers seiner Werke neben Gott als erste Ursache von der Philosophie beanstandet würde. Die Wahrheit liege in der Mitte. Unsre

---

[1]) Vgl. De Vlieger, S. 92 — Ernest Renan, Averroès et l'Averroisme. Paris 1861. — Vgl. De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam und Moritz Steinschneider. i. d. Mémoires de l'academie des sciences de St. Petersbourg, VII. Série, tome XIII, Nr. 4, p. 1—268.

Handlungen hängen zum Teil von unserm freien Willen, zum Teil von gewissen Ursachen ab, die außer uns liegen. Die Beziehung zwischen beiden sei bestimmt durch die Naturgesetze, was man in der religiösen Lehre qaḍā und qadr genannt hat. Das ist Aristoteles in arabischem Gewand. Als Averrhoes starb, sagt Renan, verlor die arabische Philosophie in ihm ihren letzten Repräsentanten, und der Triumph des Qor'ān über das freie Denken war für wenigstens 600 Jahre gesichert.

6. In der „Tradition" (حديث).

Fragen wir uns, wie diese Entwicklung der Prädestinationslehre möglich war, so dürfen wir die Tradition nicht übergehen. Es ist bekannt, was man unter der Tradition im Islam (حديث = ḥadīṯ) versteht, nämlich eigentlich „Erzählung", „Mitteilung", dann die geweihte Überlieferung von Taten und Aussprüchen des Propheten und seiner bedeutendsten Anhänger. Sie nehmen in den Augen des frommen Muhammedaners eine hervorragende Stellung ein. „Ein gut geschliffenes und funkelndes Schwert", sagt Zamaḫšarī, „ist weniger scharf und schneidend, als eine authentische Tradition".[1]) Die bis ins Ungeheure anwachsende Zahl der Traditionen aus den ersten Jahrhunderten des Islam wurde gesichtet und auf die aus besseren Quellen stammenden Aussprüche reduziert von den Verfassern der 6 großen Sammlungen Al-Buḫārī (gest. 256/870), Muslim (gest. 261/875), Tirmiḏī (gest. 279/892), Abū Dāwūd (gest. 275/888), Al-Nasā'ī (gest. 303/915), Ibn Māǧa (gest. 283/896). Die als gut bezeugt angesehenen Überlieferungen finden sich meistens in mehreren der genannten Sammlungen.

---

[1]) Vgl. über die Traditionssammlungen (Ḥadīṯe) Goldziher Vorlesungen. S. 41 ff.

Daß die Tradition sehr kritisch zu beurteilen und zu behandeln ist, liegt auf der Hand, zumal nicht nur die Abfassung, sondern auch die Auswahl der einen und die Unterdrückung der andern von einem bestimmten dogmatischen oder parteipolitischen Standpunkt aus geschah. Trotzdem gewährt sie uns doch ein getreues Spiegelbild von der religiösen Anschauungswelt in den Anfängen des Islam und ist für die Kenntnis der islamischen Religion unentbehrlich. Goldziher sagt mit Recht:[1]) „Der Ḥadīth bietet uns ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwicklungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchmacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung heraus formt." Weitaus die angesehenste Sammlung ist die von Buḫārī (ṣaḥīḥ genannt), die auch über die Vorherbestimmung am meisten enthält; Muslim hat in seinem Werke aṣ-ṣaḥīḥ ebenfalls ein Kapitel über qadr aufzuweisen; ebenso Tirmiḏī und Abū-Dāwūd, die beiden letzteren allerdings in kürzerer Fassung.[2]) Die einzelnen Traditionen werden immer mit der Quellenangabe zitiert, z. B. „Wir haben eine Tradition von Abdallāh ibn Joseph, von Malik, von Abū-Zaūd, von Abū-Ḥureira, der sagt: „Der Prophet erklärte folgendes . . ."

Überblicken wir die in der Tradition vorhandenen angeblichen Aussprüche Muhammeds über die Vorherbestimmung, so finden wir zunächst bei Buḫārī und Muslim Näheres darüber, in welcher Weise die Vorherbestimmung vor der Geburt eines menschlichen Wesens geschehen soll. Es heißt bei Buḫārī in dem Kapitel باب في القدر: „Und er (der Mensch)

---

[1]) Goldziher, Muhammedanische Studien. II, S. 5.

[2]) Die Aussprüche über die Prädestination sind zusammengestellt von Salisbury, Materials for the history of the Mohammedan doctrine of predestination and free will im Journal of the Americ. Orient. Society Vol. 8. New-Haven 1864.

ist beladen mit 4 (Dingen); mit seinem Los, das ihm zugeteilt ist (رزق = portio, Zugeteiltes), und seinem Tun und dem Ziel seines Lebens, und ob er ein Unglücklicher oder ein Glücklicher sein wird. „Bei Gott", heißt es weiter, „jeder von euch oder der Mensch kann die Werke der Leute der Hölle tun (اهل النار), bis es zwischen ihm und ihr (der Hölle) nur noch einen Faden, eine Elle gibt, und das Buch des Schicksals wird ihn warnen, und er wird die Werke der Leute des Paradieses tun und wird darin (in das Paradies) eintreten. Und ebenso kann der Mensch die Werke derer tun, die ins Paradies kommen, bis es zwischen ihm und dem Paradies nur noch eine Elle oder zwei Ellen gibt. Und wenn das Buch (des Schicksals, die Vorherbestimmung) ihn hindert, wird er die Werke derer tun, die in die Hölle kommen, und wird in sie eintreten." Danach hängt das endgiltige Schicksal des Menschen nicht allein von der ihm zugeteilten Bestimmung, sondern auch von ihm selbst und seinen Werken ab. Freilich ist sein Schicksal vom Engel aufgeschrieben. „Trocken ist die Feder über (على) der Erkenntnis Gottes", sagt eine andere Tradition nach Abū-Hureira, — d. h. die Handlung des Schreibens ist zu Ende, das Schicksal ist bestimmt. — Jemand fragte den Propheten: „O Gesandter Gottes, unterscheidet er (Gott) die, die ins Paradies kommen von denen, die in die Hölle kommen?" Er antwortete: „Ja." Er (der andere) sagte: „Wozu handeln denn die (gut) Handelnden?" Er antwortete: „Jeder handelt nach seiner Naturanlage (Charakter, خلق = anerschaffene Natur), oder wie es ihm leicht gemacht (wie er gefördert) wird." Die parallele Tradition bei Muslim heißt: „Jeder wird gefördert nach seiner Natur." Der Kommentator Qastelānī erklärt diese Stelle ganz im Sinne der späteren Dogmatik: „Der Mensch eignet sich (sic!) die guten Handlungen an — und nach dem Resultat dieser Aneignung wird man schließen können, welches sein Schicksal sein

wird. Der Herr tut, was er will. Das Geschöpf ist in seiner Hand. Er verfügt darüber, wie es ihm gut scheint usw. . . ." Jemand fragte den Propheten nach dem Schicksal der Kinder derer, die viel Götter anbeten. Der Prophet antwortete: „Gott weiß, was sie getan haben würden. Er ist allwissend und kennt die Geheimnisse, in die kein menschlicher Verstand eindringt." Ferner: „Es wird keiner geboren, der nicht nach religiöser Festsetzung (in der wahren Religion) geboren wird, und seine Eltern machen ihn zu einem Juden oder Christen. Wie bei dem Tier findet ihr Stummheit, bis ihr es stumm macht?" Darauf wurde geantwortet: „O Gesandter Gottes, denkst du an die, die als Kinder starben?" Er antwortete: „Gott weiß, was sie getan haben würden." Baiḍāwī bemerkt dazu (vgl. De Vlieger a. a. O. S. 51), die Antwort des Propheten zeige, daß die Belohnung und Strafe nicht abhänge von dem Tun der Werke, sondern davon, ob man im Islam geboren sei. — Über qadr und qaḍā' hören wir Näheres in dem Abschnitte mit der Überschrift: „Und Gottes Befehl war bestimmter Beschluß." Der Prophet erklärte einmal: „Eine Frau soll nicht die Verstoßung ihrer Schwester fordern (nämlich der zweiten Frau, die ein Mann außer der ersten nimmt); „denn sie wird das haben, was ihr bestimmt ist", d. h. sie wird durch einen Ehevertrag nicht mehr erhalten, als Gott bestimmt hat. — Ein anderes Mal hören wir: „Gott gehört beides, was er nimmt und was er gibt. Alles ist im bestimmten Lebensziel. Und darum sei geduldig und denke daran." — Eine andere Tradition sagt: „Einmal saßen wir beim Propheten, der in der Hand einen Stock hielt, womit er den Boden schlug; als er sagte: „Es gibt keinen unter euch, dessen Platz in der Hölle oder im Himmel nicht vorgeschrieben (vorherbestimmt) sei." Da fragte jemand: Werden wir nicht (ganz) Gott überlassen?" Der Prophet Gottes antwortete: „Nein, handelt; denn jeder wird (von Gott) gefördert." — In einer

andern Tradition heißt es: „Wir waren gegenwärtig bei der Einnahme von Chaibar. Und der Prophet sagte zu einem seiner Gefährten, der sich als Moslem bekannte: „Dieser gehört zu denen, die in die Hölle kommen. Als die Schlacht anfing, kämpfte der Mann sehr heftig und bekam viele Wunden und fiel." Da kam einer von den Begleitern des Propheten und sagte: „O Gesandter Gottes, hast du den Mann gesehen, von dem du sagtest, er gehöre zu denen, die in die Hölle kommen? Er hat für die Sache Gottes sehr heftig gekämpft und viele Wunden davongetragen." Der Prophet sagte: „Ist es nicht so, daß er einer von denen ist, die in die Hölle kommen?" Da entstand unter mehreren Gläubigen eine Unruhe, während der Mann, den die Wunden schmerzten, mit der Hand nach seinem Körper griff und daraus einen Pfeil hervorzog, den er sich in die Kehle stieß. Da kamen eilends Männer von den Moslems zum Propheten Gottes und sagten: „O Gesandter Gottes; Gott hat deine Erklärung (Ausspruch = حديث) bestätigt, als er sich die Kehle durchstoßen und sich selbst getötet hat." Und der Gesandte Gottes sagte: „O Bilāl, steh' auf und verkünde: Niemand soll in das Paradies eintreten außer einem Gläubigen, und Gott (bestätigt) diese Religion durch den gottlosen Menschen . . ." Nach einer andern Tradition erklärte Muhammed: „Der Mensch mag die Werke derer tun, die in die Hölle kommen und er mag die Werke der Leute tun, die in das Paradies kommen, und doch zu denen gehören, die in die Hölle kommen. Und die Taten (werden) nur in den letzten Besiegelungen (abgeschlossen)." — Über das Gelübde wird gesagt: „Das Gelübde bringt dem Menschen nichts, was ich nicht vorherbestimmt habe, sondern es wendet ihn (bereitet ihn) zu der Vorherbestimmung, die ich ihm vorherbestimmt habe." — Ferner: „Es gibt keine Stärke und Kraft außer in Gott." — In dem Kapitel: „Geschützt ist, wen Gott schützt", heißt

es: „Gehindert an der Wahrheit werden sie in den Irrtum gestoßen . . ." In dem Kapitel, das von der Unterredung zwischen Adam und Moses handelt, wo Moses Adam vorwirft, er habe es verschuldet, daß sie aus dem Paradies vertrieben seien, antwortete Adam: „Dir, o Moses, schrieb Gott dein Schicksal mit seiner eigenen Hand; tadelst du mich dafür, daß ich etwas tue, was Gott 40 Jahre, bevor er mich schuf, vorherbestimmt hat?" So überzeugte Adam Moses, d. h. er bewies ihm, daß er seinem Ungehorsam nicht entgehen konnte, sondern daß Gott es so gewollt hat. — Diese Stelle ist besonders wichtig, weil sie uns die supralapsarische Auffassung von Adams Fall auch im Islam zeigt. — In dem Kapitel: „Er (Gott) tritt zwischen den Menschen und sein Herz", hören wir über die Stelle im Qor'ān (S. 8, 24), daß der Prophet die Gewohnheit hatte, zu schwören: „Nein, bei dem, der die Herzen wendet (Gott)." Die Stelle beweist, wie ein Ausleger bemerkt, daß Gott den Unglauben wie den Glauben schafft, und daß er zwischen das Herz des Ungläubigen und den Glauben, den er ihm befiehlt, tritt, aber daß der Mensch es sich nicht „aneignen" (n. b.) kann, wenn der Herr es ihm nicht bestimmt hat. — In dem Kapitel über die Stelle im Qor'ān (S. 9. 51): „Nichts trifft uns, als was Gott uns geschrieben (vorherbestimmt) hat, sagt al-Muǧāhid: Es gibt nicht Verführer und in Irrtum Führende, außer wem Gott geschrieben (vorherbestimmt) hat, in die Hölle zu kommen. Und er führt durch Bestimmung zum Unglück, wie zum Glück, wie er die Tiere zu ihrer Weide führt . . ." Von der Pest handelt eine andere Tradition. ʿĀiša stellte dem Propheten eine Frage über die Pest, und er sagte: „Sie ist eine Strafe, die Gott sendet, über die er will und die er zum Erbarmen macht für die Gläubigen . . . wer in der Stadt bleibt . . . nicht flieht . . . und geduldig ist . . . und weiß, daß ihn nichts trifft, außer was Gott für ihn geschrieben (bestimmt) hat, soll der nicht einen

Lohn haben, wie ein Märtyrer?" Endlich über die Stelle im Qor'ān (S. 7, 41 und 39, 58): „Wenn Gott uns nicht geleitet hätte, wären wir nicht geleitet worden" und: „Wenn Gott mich nicht geleitet hätte, wäre ich gewiß einer von denen gewesen, die ihn fürchten." Und er (der Prophet) sagte: „Bei Gott, wenn es nicht für Gott gewesen wäre, wären wir nicht geleitet, und wir würden nicht gefastet und nicht gebetet haben. Und laß Ruhe über uns kommen und mache die Füße fest . . . in dem Namen Gottes, des Barmherzigen und des Erbarmers." Ferner bei Muslim: „Alles geschieht durch Vorherbestimmung." „Wir haben alles nach Vorherbestimmung geschaffen", und eine andere Tradition „vom Schaffen derer, die ins Paradies kommen, und derer, die in die Hölle kommen, während sie noch in den Lenden ihrer Väter waren." Endlich noch in dem „Kapitel vom Festsetzen der Lebensziele und dem Zuteilen von Losen, ohne (sie) vorherzunehmen oder aufzuschieben" und eine andere Tradition, in der die Frau des Propheten Gott bittet, ihren Mann, den Boten Gottes, und ihren Vater am Leben zu lassen und der Prophet ihr antwortet, sie bitte Gott um Lebensziele, die schon bestimmt; um Tage, die schon gezählt; um Lose, die schon verteilt seien, wovon nichts vorhergenommen oder aufgeschoben werden könne.

Was zeigen uns die erwähnten Überlieferungen? Auf der einen Seite die starke, unmißverständliche Betonung der göttlichen Bestimmung. „Alles geschieht durch Vorherbestimmung." Gott schickt einen Engel, der mit dem Los des Menschen beladen ist. „Gott führt durch Bestimmung zum Glück wie zum Unglück, wie die Tiere zu ihrer Weide." Das Gelübde hat keinen Wert, denn es bringt dem Menschen nichts, was Gott nicht vorherbestimmt hätte; es wendet ihn höchstens seiner Bestimmung zu. Gott schreibt jedem sein Los vor. Deshalb verteidigt sich Adam, er habe bei der ersten Sünde

nur getan, was Gott 40 Jahre, bevor er ihn schuf, vorherbestimmt habe. „Gott wendet die Herzen.“ Er bestimmt in unabänderlichen Beschlüssen, die er aufschreibt, nicht nur Glück oder Unglück, Zeit und Leben, sondern auch Entscheidungen über sittliche Haltung und dementsprechend über das Los in der zukünftigen Welt. Das alles ist schon in fernster Vergangenheit festgesetzt, 50000 Jahre, bevor er Himmel und Erde schuf, hat Gott die Beschlüsse über die geschaffenen Dinge aufgeschrieben, wie eine Tradition bei Muslim lautet: „Gottes Feder ist trocken — es gibt keine Kraft und Stärke außer Gott.“ Er fördert die guten Menschen und leitet sie — nur so werden sie recht geleitet. Aber er stößt auch in den Irrtum und hindert an der Wahrheit. Sein Befehl ist bestimmter Beschluß. Auch der Sündenfall Adams ist prädeterminiert. Dabei wird Erbsünde keineswegs angenommen. Erst die Eltern machen aus einem Menschen einen Juden oder Christen; wie man ein Tier nicht stumm vorfindet, sondern es erst stumm macht. Der Mensch ist also kein totes Werkzeug in der Hand Gottes, sondern Erziehung und Beeinflussung der Eltern wirken auf ihn. Eine gewisse Schwäche wird ihm zwar zugeschrieben — er braucht die göttliche Leitung, damit er nicht verloren geht. „Geschützt ist, wen Gott schützt“, nicht nur äußerlich, sondern auch im sittlichen Wandel. —

Aber auf der andern Seite wird doch die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Gott hat zwar die einen für die Hölle, die andern für das Paradies geschaffen; aber der Mensch kann die Werke derer tun, die ins Paradies oder in die Hölle kommen. Er handelt nach seiner Natur, nach seinem Charakter, der wohl etwas Gegebenes ist, aber doch selbständiges und verantwortliches Handeln nicht ausschließt. Der Prophet sagt: „Es gibt keinen, dessen Platz in der Hölle oder im Himmel nicht vorherbestimmt sei;“ aber auf die Frage: „Werden wir dann nicht ganz Gott über-

lassen, erwiderte er ausdrücklich: „Nein", handelt! denn jeder wird von Gott „gefördert". In der Unterredung über den Mann, der in der Schlacht von Chaibar verwundet ist, sagt der Prophet: „Niemand soll in das Paradies eintreten, außer einem Gläubigen." Es hängt danach von dem Glauben und den Werken des Einzelnen ab, ob er in die Hölle oder ins Paradies kommt. Freilich die weitere Führung und das endgiltige Schicksal liegt in Gottes Hand. „Es kann einer die Werke derer tun, die in die Hölle kommen, bis es zwischen ihm und der Hölle nur noch eine Elle gibt, und das Buch des Schicksals wird ihn warnen — und er wird die Werke derer tun, die ins Paradies kommen und in dasselbe eintreten." Und umgekehrt! Gott ist es, der da fördert oder hindert, den Glauben gibt oder versagt. Die Taten werden nur „in den letzten Besiegelungen" endgiltig. Deshalb bleibt dem Menschen die Verantwortung, wie der Hinweis auf Lohn und Strafe, den wir in verschiedenen Traditionen gefunden haben, zeigt. Das sehen wir in der Stelle über die Pest, in der dem Propheten die Worte in den Mund gelegt werden: „Sie ist eine Strafe, die Gott sendet über die er will und die er zum Erbarmen macht für die Gläubigen", wo das Wort „die er will" in Gegensatz gestellt wird zu den Gläubigen, woraus klar hervorgeht, daß damit nur die Ungläubigen gemeint sein können. Das zeigt auch die praktische Folgerung, die daraus gezogen wird: „... wer in der Stadt bleibt, ... nicht flieht ... und geduldig ist ... und weiß, daß ihn nichts trifft, außer was Gott ihm bestimmt hat, der soll einen Lohn haben wie ein Märtyrer." Die Gewißheit der Vorherbestimmung soll den Menschen fest und geduldig machen in allem, was ihn trifft, aber nicht sein sittliches Streben und Handeln ertöten. Das zeigt auch die Bitte der Frau des Propheten, Gott möge ihren Mann und ihren Vater noch länger am Leben lassen, worauf der Prophet (s. oben S. 44)

erwidert, sie bitte Gott um Lebensziele, die schon bestimmt seien; daran könne nichts geändert werden. Die Lebensziele sind bestimmt, „darum sei geduldig und denke daran". —

Wir haben danach in der Tradition die klar ausgeprägte Anschauung von der alles umfassenden Vorherbestimmung Gottes, in die Erwählung der einen und Verwerfung der andern eingeschlossen ist, die also hier streng prädestinatianischen Charakter trägt, daneben aber auch Hinweise auf die Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit des Menschen. Daß darin die verschiedenen geistigen Richtungen, die in der Jugendzeit des Islam miteinander ringen, zum Ausdruck gekommen sind, kann bei der schon oben angedeuteten tendenziösen Fabrizierung von Hadīṯen nicht zweifelhaft sein. Immerhin gewähren sie uns einen lehrreichen Einblick in die gegeneinander stehenden Anschauungen der Orthodoxen und Freidenker und zeigen uns, wie jede der beiden Richtungen ihre Gedanken zu formulieren und durch erdichtete Aussprüche des Propheten zu stützen sich bemüht hat. Daß sich in diesem Bestreben beide nicht mit Unrecht auf den Qor'ān berufen konnten, wird uns das nächste Kapitel zeigen.

7. Im Qor'ān.

Eine Anzahl von Forschern[1]) hat gemeint, von der Annahme einer einheitlichen Anschauung Muhammeds über die

---

[1]) Zur Literatur vgl.: Sprenger, Das Leben und die Lehre Muhammeds. Bd. I und II. — Steiner, a. a. O. — Krehl, Über die koranische Lehre von der Prädestination und ihr Verhältnis zu den anderen Dogmen des Islam in dem Bericht über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Bd. 22, 1870. — Spieß, Die Prädestinationslehre des Korân, Programm des Gymnasiums zu Weilburg. 1873. — Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Korân. Leipzig 1878. — Hauri, Der Islam in seinem Einfluß auf das Leben seiner Bekenner. Leiden 1881. — Muir, The Korân — und Mahommet and Islam. — Grimme, Mohammed. II. Teil. Einleitung in den Korân, System der korânischen Theologie. — Pautz,

Vorherbestimmung Gottes und die Willensfreiheit des Menschen von vornherein absehen zu müssen. Muhammed sei ein Phantast gewesen, aber kein konsequenter Denker. Er habe seinen Gedanken wohl poetischen, aber keinen logischen Ausdruck gegeben. Auch habe er seine Ansicht gewandelt je nach dem praktischen Bedürfnis. Zuerst habe er noch versucht, seine Feinde zu gewinnen durch den Hinweis auf die Freiheit der Entscheidung, die Gott dem Menschen gegeben habe; aber später, als eine Anzahl (von ihnen) im Widerspruch gegen ihn verharrten, habe er behauptet, daß seine Feinde nicht glauben könnten. Sie seien nach Gottes Ratschluß zur Verdammung geboren. Das wäre dann bei dem Propheten gleichsam als eine Entschuldigung anzusehen, oder er sähe es so seinen Feinden gegenüber an. „Er benutzte die Lehre von der Gnadenwahl, um sich aus Schwierigkeiten zu ziehen", wie Sprenger sagt, der diese Ansicht hauptsächlich vertritt und von dem Abschnitt Sure 10, 94—109 ausführt, daß diese Inspiration nach den darin enthaltenen Widersprüchen ein phantastisches Dokument von Interesse sei. „Wer nach Lesung desselben Muhammed für einen gesunden Denker hält, dessen Kopf muß so unklar und unlogisch sein, als der des Propheten war (II, 314)." Im allgemeinen kommt Sprenger zu dem Resultat, daß sich früher Spuren des Prädestinations-Glaubens im Qor'ān finden, daß die Lehre darüber aber als etwas Unorganisches, Äußeres erscheine. „Wo immer Muhammed seine eigene Empfindung ausdrückt, erkennt er, besonders in der frühsten Periode, die Freiheit des menschlichen Willens an." Auch Spieß (s. Anm. S. 47) nimmt zwei sich ausschließende Gedankenreihen über Vorherbestimmung und Willens-

---

Mohammeds Lehre von der Offenbarung. Leipzig 1898. — Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. Berlin 1885. — Baiḍāwī, Commentarius in Coranum, ed. Fleischer. Lps. 1846—1878. — Nöldeke-Schwally, Geschichte des Korāns. I. Teil. 2. Aufl. 1909. — J. Goldziher a. a. O. S. 90 ff.

freiheit im Qor'ān an, die unvermittelt nebeneinander hergehen, nämlich den Prädestinatianismus und Pelagianismus. (So auch H. Grimme, vgl. Goldziher a. a. O. S. 94.) Die Grundgedanken Sprengers hat dann Steiner zum Ausgangspunkt einer eingehenden Untersuchung gemacht in seiner Schrift: „Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islam." Er kommt im wesentlichen zu demselben Resultat, wie Sprenger und bestreitet wie dieser die Einheitlichkeit der Anschauungen im Qor'ān über den Gegenstand. Muhammed habe je nach Bedürfnis seine Ansichten gewandelt. Es sei eine Fortentwicklung in seiner Lehre zu konstatieren, die mit der Behauptung der Willensfreiheit des Menschen anfange und mit der absoluten Prädestination ende. Im Anfang stehe der Gedanke der sittlichen Verantwortung im Vordergrunde: „Jede Seele haftet für das, was sie getan hat." (Sure 74, 41.) Aber dieser verschwinde dann mehr und mehr. Die Prädestination trete unzweideutig hervor in den späteren medinensischen Suren. Der Glaube an die Allwissenheit Gottes werde zum Glauben an die Vorausbestimmung (S. 40 u. 41); dem Satan werde vorgeschrieben, seine Anhänger irre zu führen und in die Hölle zu befördern (S. 43) und „an die Wohlhabenden ergeht ein Gebot, infolgedessen sie freveln und den Untergang herbeiführten (nach Sure 22, 4 und 17, 7?). An die Stelle origineller Rede trete die stereotype Phrase. Stehende Formeln, wie „Gott leitet, wen er will, und führe irre, wen er will", ermüdeten durch stete Wiederholung (S. 43). „Die frische Begeisterung weiche der trockenen Doktrin" (ebenda). Steiner gibt zu (S. 47), daß dieser Gedankengang den Eindruck einer künstlichen Konstruktion machen könne, aber er hält daran fest; da sich trotz des Widerspruchsvollen in Muhammeds Bewußtsein doch ein leitender Faden in seinen Anschauungen nachweisen lasse. Wir halten die Ausführung Steiners allerdings für eine künstliche Konstruktion, wenn auch in manchen

Punkten eine Fortentwicklung der Ideen innerhalb des Qor'ān keineswegs geleugnet werden soll.

Man behauptet, Muhammed habe zuerst — in den ältesten Suren, die Freiheit des Willens anerkannt; erst später bei den medinensischen Suren trete die Prädestinationslehre hervor.

Sehen wir uns diese Behauptung näher an! Zu den ersten Offenbarungen des Propheten gehören, wie nach Nöldekes grundlegenden Untersuchungen allgemein anerkannt sein dürfte (vgl. auch Weil S. 64) Sure 96 und 74, auch Sure 1 ist noch der älteren mekkanischen Periode zuzuzählen. Hier fällt uns ein Begriff auf, dem wir schon in der Tradition begegnet sind und den wir näher ins Auge fassen müssen. Es ist das Wort هدى = „Leitung". So Sure 96, 11, „Sahst du, ob er bei (unter) Leitung war" und 1, 5, „Leite uns den rechten Weg" (اهدنا الصراط المستقيم). Das Wort heißt ursprünglich „Weg", das entsprechende Verbum هدى = leiten, vgl. Sure 20, 81: „Pharao führte sein Volk irre, nicht leitete er es." واضلّ فرعون قومه وما هدى. (Zu اضل vgl. Goldziher a. a. O. S. 91.) Es ist ein dem Wüstenleben entnommener Ausdruck, der dann auf die Leitung Gottes in der Offenbarung übertragen und angewendet wird. So bittet der Prophet Sure 1, 5, daß Gott ihn und die Seinen den rechten Weg führen möge, „den Weg derer, denen du gnädig gewesen bist, welchen nicht gezürnt wird und die nicht irre gehen". Nach dem zusammenfassenden Sinn, den die erste Sure hat, ist die Leitung hier als zum wahren Glauben, zur richtigen Religion aufzufassen. Der Prophet bittet: „Führe uns den Weg des rechten Glaubens." Das ist als die grundlegende Bedeutung auch bei der weiteren Verwendung des Begriffs im Qor'ān festzuhalten. Man versteht das Wort ganz falsch, wenn man es einseitig auf die Führung der Menschen zur Seligkeit, zur Errettung bezieht. Das ist nicht der primäre Sinn. Sätze

wie: „Gott leitet, wen er will" (2, 136), „leitet zur Wahrheit" (2, 209); er „leitet nicht die Bösen" (2, 260; 3, 80; 5, 56–71, 107; 6, 145; 9, 19 u. 24; 37, 81 usw.: „Wen Gott leitet, der ist richtig geleitet" (7, 177 u. a. O.) zeigen, daß wir die Leitung Gottes zunächst intellektuell zu verstehen haben, nicht soteriologisch. Gott leitet, das heißt zunächst, er zeigt den Weg richtiger Erkenntnis (s. Sure 3, 2): „Gott hat herabgesandt die Thora und das Evangelium als eine Leitung für die Menschen"; 3, 79 und 80, wo der Zusammenhang ausdrücklich bezeugt, daß es sich um die Leitung zur wahren Religion handelt und wo ausgesprochen wird, daß Gott die Ungläubigen, die den Islam verwerfen, nicht leitet. Ebenso 5, 48, wo von der Thora gesagt wird, daß in ihr نور = Licht und هدى = Leitung enthalten ist, was Baiḍāwī als „Rechtssprüche" erklärt. Wichtig ist auch 5, 18, wonach von Gott ein Licht und ein Buch gekommen ist, womit Gott leitet auf den Wegen des Heils und herausführt aus Finsternissen zum Licht und sie leitet auf einen rechten Weg („der Erkenntnis"). Natürlich ist die Folge dieser Leitung, daß die einen zum Heil kommen, die andern dem Verderben anheimfallen. Von welcher Bedingung dies abhängig ist, werden wir später sehen. — Daß die Bedeutung von هدى zunächst auf intellektuellem Gebiet liegt, zeigt auch der adversativ gebrauchte Begriff des „Irrtums" (ضلال), genau des „Abirrens vom rechten Wege". Auch hier steht im Vordergrunde der Bedeutung das Abirren vom Wege der Wahrheit, der richtigen Erkenntnis. Baiḍāwī erklärt zu Sure 16, „die Irrenden" von den Christen, also von denen, die die richtige Erkenntnis verloren haben, vgl. 5, 81. Dafür spricht ferner, daß synonym mit ضلال das Wort زاغ „Abweichen" vom rechten Weg, übertragen: „Der Wahrheit" gebraucht wird (s. 3, 5 u. 6; 61, 5). Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich schon in den ältesten Suren der Begriff der „Leitung" und des „Irreführens", den

man für die deterministische Anschauung im Qor'ān in Anspruch genommen hat, findet, freilich in einem anderen Sinn, als man ihn gemeinhin verstanden hat. Fassen wir ferner Sure 74 ins Auge, die wohl allgemein neben Sure 96 als eine der frühsten angesehen wird und die auch Steiner als Beweis für die in der ersten Periode geltende, indeterministische Anschauung Muhammeds anführt. Allerdings wird hier die Verantwortung für sein Tun dem Menschen auferlegt (V. 41)

كلّ نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين

d. h.: „jede Seele ist für das, was sie vollbracht hat, als ein Pfand (verpfändet) außer den Gefährten der Rechten". Jeder hat danach die Folgen seiner Tat zu tragen; sein Los ist ein selbstverschuldetes. Das ist das Los derer, die „dahinten bleiben (V. 40), und die in die Hölle kommen." Sie werden es selbst eingestehen (V. 42 ff.), daß sie nicht taten, was sie hätten tun sollen, nicht beteten, die Armen nicht speisten und leugneten den Tag des Gerichts, „bis zu uns kam das Gewisse (der Tod)." Es ist diese Stelle ein klarer Hinweis auf die Verantwortung des Menschen, auf sein zukünftiges Schicksal als Folge seines Tuns auf Erden, und es scheint in der Tat, als fehle hier noch jeder Hinweis anf die Vorherbestimmungslehre, die sich erst später entwickelt habe und erst in den medinensischen Suren zu finden sei in der stereotypen Formel: „Gott leitet, wen er will und führt irre, wen er will." Beachten wir aber V. 34! Da finden wir gerade diese erst der späteren Zeit zugeschriebene Formel! Es heißt da wörtlich: „So läßt Gott irre gehen, wen er will und er leitet, wen er will und nur er kennt die Heerscharen deines Herrn, und dies ist nur eine Erinnerung für die Menschen." Man kann also nicht behaupten, daß dieser Gedanke erst der späteren Entwicklungsperiode Muhammeds angehöre und in den ersten Suren von einer Vorherbestimmung oder Leitung Gottes nach seinem Willen nicht die Rede sei. Und selbst wenn man

V. 31—34 aus textkritischen oder andern Gründen einer späteren Zeit zuweist, wie Weil[1]) und Muir[2]) tun, so bleibt als Beweis für das Vorhandensein dieser Anschauung in Sure 74 V. 55 bestehen, wo es heißt: „Und nicht gedenken sie daran, wenn nicht „Gott will" الا ان يشاء الله (nicht: „die Gott wollen"). „Ihm gehört die Gottesfurcht und ihm gehört die Verzeihung." [3]) Auch hier wird das Gedenken der Menschen an die Ermahnung und Offenbarung, die Gott ihnen gesandt hat, von Gottes Willen abhängig gemacht. „Die gedenken daran, die Gott will;" ein Gedanke, der von den späteren deterministischen Ausdrücken keineswegs überboten wird! Nehmen wir dazu eine Sure aus der zweiten Periode, die durchaus noch der älteren Zeit angehört, Sure 76, so finden wir auch da dieselbe Anschauung vertreten, die man als die spätere prädestinatianische hat bezeichnen wollen. In V. 29 und 30 heißt es: „Siehe, das ist eine Erinnerung — und wer da will, der einmal zu seinem Herrn einen Weg — und nicht wollt ihr, wenn nicht Gott will. Denn Gott war wissend und weise" und in Vers 31: „Er läßt eingehen, wen er will, in seine Barmherzigkeit, und den Bösen hat er zubereitet eine schmerzhafte Qual." Unzweideutiger kann die alles verursachende Bestimmung Gottes nicht ausgesprochen werden, als in dem Wort: „Und nicht wollt ihr, wenn nicht Gott will." Auch das menschliche Wollen erscheint als von dem Willen Gottes abhängig. Die Ansicht, daß also in der ersten Periode Muhammeds der frei Wille behauptet sei und die deterministische Lehrweise einer späteren Zeit angehöre, erweist sich als irrig. Von einer gradlinigen Entwicklung dieser Gedanken-

---

[1]) Weil, a. a. O. S. 65.

[2]) Muir, life of Mahomet II, p. 78: „evidently produced many years after etc." Vgl. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qor'āns I (1909) S. 88.

[3]) Bertholet, Religionsgeschichtliche Quellen S. 364 erklärt allerdings V. 55 für eine Korrektur des vorhergehenden Verses im Sinn des Prädestinationsdogmas, ohne jedoch den Beweis dafür zu erbringen.

reihe kann nicht die Rede sein. Sehen wir uns dann die angeblich prädestinatianischen Stellen im Qor'ān genauer an, so finden wir, daß die ausschließliche Annahme einer unabänderlichen Vorherbestimmung der Menschen, der einen zur Seligkeit, der andern zur Verdammnis, eine Illusion ist und dem Verhalten des Menschen eine wesentliche Bedeutung eingeräumt wird. Betrachten wir Sure 74, 34 noch einmal! Der Abschnitt beginnt mit einer Aufforderung an den Propheten, Allah zu verherrlichen, die Abgötter zu fliehen, auf seinen Herrn in Geduld zu warten. Der Prophet wird in Gegensatz gestellt zu einem Ungläubigen, der widerspenstig ist gegen die Offenbarungen Gottes und der dafür Strafe erleiden soll. Er spricht von den Offenbarungen: „Das ist nur Zauberei, Menschenwort ist es" (V. 24 und 25). Dafür soll er in der Hölle brennen. Nun folgt die Beschreibung der Hölle, in der Gott 19 Engel zu Hütern des Feuers gesetzt hat. Das ist für die einen ein Grund zur Vermehrung ihres Glaubens — gemeint sind die Juden, „denen die Schrift gegeben ist" — aber für die Ungläubigen (nicht: „Heuchler"), in deren Herzen Krankheit ist (V. 33) eine Versuchung, eine Veranlassung zu immer größerem Unglauben. Sie sprechen: „Was will Gott mit diesem Gleichnis?" Dann heißt es weiter ...: كذلك يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء „so läßt Gott irre gehen, wen er will und leitet wen er will . . . und die Heerscharen deines Herrn kennt nur er" (s. oben). Es geht hieraus hervor, daß Gott die leitet, die an ihn glauben, die nicht zweifeln (V. 32), und die irre gehen läßt, „in deren Herzen Krankheit ist", d. h. die Ungläubigen. Es kommt also neben dem Wirken Gottes auch das Verhalten des Menschen, seine sittliche Selbstbestimmung als wesentlich in Betracht. Wo Gott Glauben findet, führt er weiter, leitet er gleichsam in die ganze Wahrheit und so zum Heil, zur Rettung von den Höllenstrafen. Wo er ihn nicht findet, läßt er die Menschen

immer tiefer in den Unglauben geraten. Das geht auch aus V. 40 hervor, wo es heißt: „Eine Erinnerung für den, der vorwärts schreiten oder zurückbleiben will", der sich also selbst bestimmt und aus V. 41, den wir schon oben als eine Aussage für die Verantwortung des Einzelnen Gott gegenüber kennen gelernt haben: „Eine jede Seele ist für das, was sie vollbracht, verpfändet." Mit andern Worten: Der Mensch soll im Guten vorwärts schreiten, soll die Selbstbestimmung zum Guten vollziehen, da er nur so seiner göttlichen Bestimmung inne wird. Die göttliche Bestimmung schließt also die menschliche Selbstbestimmung nicht aus, sondern ein. Dazu kommt die schroff deterministisch klingende Aussage V. 55: „Und nicht gedenken sie daran, wenn nicht Gott will", wo das Gedenken an den Qor'ān oder der Glaube an ihn auf Gottes Willen zurückgeführt wird, andererseits aber auch das Wollen des Menschen als mitbestimmend gedacht wird; wie V. 54 zeigt: „Und wer will, gedenkt seiner." Es wird also auch hier dem menschlichen Wollen sein Platz eingeräumt, wenn auch die Überlegenheit Gottes über Wollen und Wirken der Menschen gewahrt bleibt, wie der Schluß zeigt: „Ihm gebührt die Gottesfurcht und ihm die Verzeihung."

Wir müssen hier zur Erklärung der in Frage stehenden Ausdrucksweise einen Gedanken hinzufügen, der bei Muhammed nicht stark genug betont werden kann. Es ist der Gedanke, daß Gottes Ehre unter allen Umständen anerkannt und gewahrt bleiben soll. An Ausdrücken für die Allmacht Gottes, für seine Größe und Weisheit, seine Überlegenheit über die Welt und die Menschen fehlt es dem Propheten nicht. So Sure 1: „Lob sei Allah, dem Weltenherrn, dem König am Tage des Gerichts, dem Erbarmer." Das ist wie eine einzige große Rakʿa (Verbeugung) vor Gott. Der Sterbliche liegt vor dem Allmächtigen im Staube, wie es dem frommen Muslem seine Religion gebietet; und dabei betet er an: „Preis sei meinem Herrn, dem Gewaltigen", wobei er die

stetig wiederkehrende Formel gebraucht: „الله اكبر, Gott ist sehr groß." Das ist der vorherrschende Gedanke des Moslem, wenn er Gottes Namen nennt: Die Vorstellung von etwas unendlich Großem und Erhabenem, von dem, was über alles Geschaffene weit hinausragt. Das sagt die Bezeichnung رب = Herr, Weltenherr, die nach der Ansicht der Muslimen „Aufrechterhalter" bedeutet. wohl aber wie das hebräische רַבָּה von der Wurzel רב „groß" abzuleiten ist. Die Tradition legt Gott 99 Namenbei.[1]) Sehen wir uns diese näher an, so kehrt immer der Gedanke von seiner Größe wieder: al-malik, der Herrscher; ar-rāfiʿ, der Erhöher; al-ḫabīr, der Wachsame ꝛc., besonders auch القدوس (al-qaddus) = „der Heilige", vgl. 59, 23, eine Stelle, die in diesem Zusammenhang außerordentlich wichtig ist und zu der Baiḍāwī bemerkt, daß die Heiligkeit Gottes die absolute Erhabenheit sei über alles, was eine Unvollkommenheit einschließen könnte. Also zunächst metaphysische, nicht ethische Heiligkeit im Qorʾān wie im Alten Testament (vgl. Jesaja 6). Vergleiche ferner Sure 112, die zu den ältesten gehört und für den Gottesbegriff Muhammeds grundlegend ist. Da heißt es: „Sage: Er, Gott ist Einer, der ewige Gott, nicht zeugt er — und nicht wird er gezeugt und nicht ist einer, wie er." Auch diejenige Bezeichnung Gottes, die sowohl am Anfang der Sure wie der von der Tradition aufgeführten Namen Gottes steht, الله الرحمن, „Gott der Erbarmer", ist nicht zunächst im Sinn der sündenvergebenden Gnade Gottes zu verstehen. Diese Barmherzigkeit liegt dem Gedankengang Muhammeds ferner, wenn sie auch vorkommt, vgl. Sure 2, 35 u. 51; sie involviert den Gedanken der Souveränität Gottes, von dem alles Gute kommt und dessen Name als des Spenders des Heils immer von neuem den Gläubigen eingeprägt werden soll; weshalb

[1]) cf. E. Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1908, p. 200—203.

Raḥmān auch in der ersten, allerdings unter jüdischem Einfluß stehenden Periode des Qor'āns schlechthin für Gott gebraucht wird. Es ist ganz richtig, was Sprenger hervorhebt, daß der Qor'ān keinen technischen Ausdruck für „Gnade" hat. Man könnte außer رحمن (raḥmān) noch نعمن (ni'mān) nennen. Aber dies bedeutet, wie im Alten Testament mehr Freundlichkeit, Huld als sündenvergebende Gnade (χάρις). So 37, 55. رحم heißt zunächst uterus, wie das hebräische רֶחֶם, dann: Sich-heruntemeigen, Beugen zu andern —; Zuneigung, Liebe hauptsächlich zu Verwandten. So 30, 20: „Und zwischen euch hat er Liebe und Barmherzigkeit gesetzt", nämlich zwischen den Männern und ihren Gattinnen. Nach 19, 62 hat der Erbarmer d. h. der Verteiler der „Gnade" (Sprenger) seinen Dienern das Paradies verheißen. „Gott ist der Mächtige und Weise" (30, 26), das ist der Grundgedanke über Gott und sein Wesen. Er ist der Reiche, der Rühmenswerte, 31, 25, 29. An seine Allmacht und Erhabenheit darf niemand rühren. Zwar heißt es S. 6, 54: „Allah hat sich selbst die Barmherzigkeit als unverbrüchliches Gesetz vorgeschrieben", was ein Kommentator mit den Worten erklärt: „Meine Barmherzigkeit überwältigt meinen Zorn" und 7, 155: „Allah trifft mit seiner Strafe, wen er will, seine Barmherzigkeit umfaßt alle Dinge"; wohl heißt Gott im Qor'ān: ودود = „liebevoll" (3, 70), aber die hervorragendste Eigenschaft ist doch seine Allmacht. Das Erbarmen dient im Grunde seiner Macht, nicht seine Macht dem Erbarmen. Er hat Macht über alle Dinge (30, 49). Er schafft, was er will; denn er ist der Wissende, der Mächtige (30, 53). Er hat sogar nach Sure 51, 56 die Dschinnen und Menschen nur dazu geschaffen, daß sie ihm dienen, sich unterwerfen (vgl. Krehl a. a. O. S. 46 u. 47, Baiḍāwī I, S. 7, Zeile 27 ff.), wobei auch zu bemerken ist, daß bei den islamischen Dogmatikern wohl die Allmacht, nicht aber die Barmherzigkeit zu den Wesens-

Eigenschaften Gottes gerechnet wird (Krehl a. a. O. S. 51 u. 55). Vgl. S. 30, 25, 26, 49, 53; 31, 8, 26; 22 6; 6, 45: „Preis sei Allah dem Weltherrn" u. a. St. Von diesem Gedanken aus haben wir die Formel zu verstehen: „Gott läßt irre gehen, wen er will und leitet, wen er will;" Sure 14, 4: „Gott läßt irre gehen, wen er will und leitet, wen er will und er ist der Mächtige und Weise", wo die letzten Worte den Grund seines Leitens und Irreführens angeben sollen. Ebenso 74, 55: „Und nicht gedenken sie daran, wenn nicht Gott will", d. h. es geschieht nichts ohne Gottes Willen. Alles muß von ihm gewollt sein, auch das Wollen der Menschen. Nichts kann ohne ihn geschehen. Seine Majestät ist unbegrenzt. Vgl. 3, 35, wonach er tut, was er will. Er ist den Menschen gegenüber immer im Recht. Der Mensch lebt von seiner Gnade, s. S. 3, 25 u. 37, 55. Er kann die einen vom Glauben zurückhalten, die andern zum Glauben bringen. So wird Gottes Macht und Gewalt immer wieder aufs stärkste betont. Freilich ist damit auch die Vorstellung seiner Unnahbarkeit eng verbunden. Sein Verhältnis zu den Menschen ist das des Herrschers zu den Untertanen, nicht des Vaters zu seinem Kind, wie Krehl mit Recht bemerkt. „Es ist der Machtwille des immer transzendent bleibenden, den Menschen unnahbaren Gottes, der durchgängig die Welt beherrscht, weshalb auch eine Beeinflussung Gottes durch das Gebet als undenkbar erscheint."

Das wird noch klarer, wenn wir die übrigen auf Vorherbestimmung und freien Willen sich beziehenden Stellen im Qor'ān ins Auge fassen. Zuerst Sure 17, 14 ff.: „Und mit allen Menschen an dem Hals haben wir untrennbar ihr Schicksal (طائره) verbunden, und wir werden ihm herausgehen lassen am Tage der Auferstehung ein Buch, das er ausgebreitet finden wird." V. 15: „Lies dein Buch: heute mußt du für dich selbst gegen dich Rechenschaft ablegen" (wört-

lich: „genug für dich selbst heute wider dich Rechenschaft"). V. 16: „Wer sich leiten läßt, fürwahr, der läßt sich nur für sich selbst leiten (d. h. sich zu gut), und wer irrt, geht fürwahr gegen sich selbst irre (d. h. zu seinem Schaden), und nicht trage ein Träger eines andern Last und nicht straften wir, bevor wir einen Boten schickten." V. 17: „Und wenn wir wollen, daß eine Stadt zugrunde gehe, haben wir ihren Üppigen geboten. Und sie frevelten darin, und es war recht (حق) über sie das Wort (sie verdienten das Wort; حق علي heißt „verdienen"): wir haben sie gründlich zerstört."

Es ist dies eine ungemein wichtige Stelle, deren Exegese ebenso wie die der meisten für die Vorherbestimmung in Betracht kommenden Stellen noch nie ernstlich versucht ist. Sie lehrt, daß im Qor'ān beides unvermittelt nebeneinander steht: die klare Aussage über das dem Menschen von Gott unausweichlich bestimmte Schicksal und der deutliche Hinweis auf die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. „Wir haben mit dem Menschen sein Schicksal untrennbar verbunden", d. h. es ist ihm von uns gegeben, bestimmt, wie schon V. 13 sagt: „Wir haben eine genaue Entscheidung über ihn getroffen", über sein Los entschieden, so daß er nun seinem Schicksal folgen muß, wie der Schatten dem Körper. Auf der andern Seite bleibt die Rechenschaft, die der Mensch an jenem Tage ablegen muß, wo sein Buch aufgeschlagen wird, wo es heißt: „Heute mußt du für dich selbst Rechenschaft ablegen." Denn V. 16: „Wer sich leiten läßt d. h. recht leiten läßt (von Gott), der läßt sich zu seinem Besten leiten, wer irrt, der geht irre zu seinem eigenen Schaden", leidet die Strafe dafür. Das Irren ist des Menschen eigene Tat, wofür er verantwortlich bleibt, das weitere Irren ist die Folge davon, durch die Gott die Verschuldung straft. Gott straft nicht ohne Grund, und er straft nicht, ohne zu warnen. (Sure 16, 29. Sie haben Moses und die Propheten.)

Er hat den Menschen ein Gebot, eine Warnung geschickt (wie Sodom und Gomorrha) in ihren Freveltaten. „Und sie verdienten das Wort und wir zerstörten sie gründlich."

Hier ist bemerkenswert das Wort حق (ḥaqq). Das heißt zunächst Wahrheit, so Sure 18, 28 وقل الحق من ربكم 39, 2 u. 42: „Siehe wir haben herabgesandt auf dich das Buch (den Qor'ān) mit der Wahrheit." 17, 106: „Mit der Wahrheit haben wir ihn (den Propheten) herabgesandt." Hier bezeichnet es die geoffenbarte Wahrheit, die Lehre des Propheten, die certa cognitio, die Wahrheit der sicheren Erkenntnis. In Sure 22, 6 wird Gott selbst als die Wahrheit bezeichnet, wie es auch in der Vulgärsprache schlechthin für „Gott" gebraucht wird, weil Gott die Realität ist. Die ursprüngliche Bedeutung schließt jedoch den Begriff der Notwendigkeit, des Rechts ein, wonach ein Ding so sein muß, wie es ist; es bezeichnet die innere Notwendigkeit. So wird es auch im Qor'ān verwendet, z. B. 16, 38 und 32, 13 zwei Stellen, deren Sinn unten näher erklärt werden wird und hier 17, 17: „Wahrheit, Recht, Notwendigkeit war über sie das Wort rc.", d. h. es war eine innere Notwendigkeit, daß sich das Wort erfüllte: „und wir zerstörten sie gründlich." Dem entspricht der oben angeführte Sinn: „verdienen", als Bezeichnung dessen, was sich mit innerer Notwendigkeit als Folge einer Handlung ergibt. Gott konnte nicht anders; er konnte sein Wort nicht widerrufen. So mußte die Strafe, die Zerstörung eintreten mit einer Folgerichtigkeit, mit der unerbittlichen Konsequenz der Gerechtigkeit und des Gerichts. Gott mußte so handeln. Er ist gebunden, bindet sich selbst an die Gesetze der sittlichen Weltordnung, die er gegeben hat, und die er durchführt. Das ist seine Gerechtigkeit: die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns (vgl. den Begriff im Alten Testament). Es ist also hier nicht von einem dunklen und unerkennbaren Decretum dei die Rede, sondern vielmehr von

dem Tun der Menschen, für das sie Rechenschaft ablegen müssen zu ihrem Heil oder zu ihrem Verderben und von der Notwendigkeit, mit der die Strafe Gottes den Übeltaten der Menschen folgt. Wir kommen zu der Stelle 16, 38: „Und wahrlich, wir sandten zu jedem Volk einen Boten, daß sie Gott dienten und beiseite setzten die Götzen (eṭ-ṭāġūt), und von ihnen hat Gott einige geleitet und einigen von ihnen war das Irregehen recht (gerechte Strafe)." „Wandelt über die Erde und seht wie die Folge (Strafe) derer war, die leugneten (zum Lügner machten)." V. 39: „Wenn du (Muhammed) ihre Leitung auch begehrtest, so leitet doch Gott nicht, die er irre gehen läßt — und sie haben keinen Helfer." Hier ist das Wort V. 38 auffallend: „Einige von ihnen hat er geleitet, einigen (war das Irregehen recht)"; sie verdienten es, irre zu gehen (Sale [1]) übersetzt: others of them who were decreed to go astray; richtig Weil: „Andere haben es wegen ihres Unglaubens verdient, im Irrtum zu bleiben"). Auch hier steht beides nebeneinander: Gott leitet die einen und führt sie zum Heil; die andern aber haben es verdient, irre zu gehen. Das Wort حق (ḥaqq) bezeichnet auch hier die innere Notwendigkeit, mit der sich ein Ereignis oder eine Erfahrung aus der andern ergibt. Dort: Die Erfüllung des Wortes, das Gott über die Frevler gesprochen, die Strafe der Zerstörung; hier: der Frevel selbst, das Irregehen. Dies letztere ist eine in ihrem eigenen Verhalten begründete Notwendigkeit, die sich mit innerer Logik aus ihrem Wesen ergibt. Sie haben es so verdient. Die, welche so irre gehen sind die, die auf die Boten Gottes nicht gehört haben. Er hat seine Boten gesandt und gewarnt, den Götzendienst zu meiden, hat aufgefordert, ihm zu dienen. Alle haben's gehört, einige haben's angenommen. Sie haben Gott und seinen Gesandten nicht zum

[1]) George Sale, The Korân translated into English from the Original Arabic.

Lügner gemacht. Dafür hat Gott sie geleitet, denn er leitet die, die sich leiten lassen. Andere haben die Warnung verachtet. Ihnen war das Irregehen recht. Sie konnten nicht anders. Ihr ganzes Wesen war darauf gerichtet und es war ihnen zugleich eine gerechte Strafe. Deshalb sind sie auch für ihr Irregehen verantwortlich. „Seht ihr Ende; sie haben keine Helfer. Und (V. 39), wenn du (o Prophet) sie leiten wolltest, so würde doch Gott sie nicht leiten." Er läßt sie ihre Wege gehen;[1] Gott leitet nicht die Irrenden, d. h. er überläßt sie ihrem Schicksal, ihrer Strafe; sie haben keinen Helfer (7, 185 u. a.). Daß auch hier die Verantwortlichkeit des Menschen betont wird, geht aus dem Inhalt der Stelle klar hervor, besonders aus dem Wort: „Wandelt über die Erde und seht das Ende derer, die zu Lügnern machten." In Sure 32, 13 und 14, die ebenfalls deterministisch gedeutet wird, kommt zunächst der Gedanke vor, daß, wenn Gott wollte, er alle auf die rechte Bahn leiten könnte: „Und wenn wir wollten, würden wir jeder Seele ihre Leitung geben; aber (es ist recht das Wort von mir) sie haben das Wort von mir verdient: Ich will voll machen die Hölle mit bösen Geistern und Menschen allzumal. Und (V. 14) schmecket, was ihr vergessen habt, die Begegnung mit diesem eurem Tage. Wir haben euch vergessen und schmecket die ewige Qual für das, was ihr getan habt." Es handelt sich hier um die Behandlung der Frevler. Das sind die, die Gott nicht anerkennen und nicht an ihn glauben. Sie bitten im Hinblick auf Tod und Gericht: „Laßt uns zurückkehren (auf die Erde), daß wir rechtschaffen seien." Nun heißt es weiter: Gott könnte das wohl, wenn er wollte. Aber das Wort ist recht von mir (innere Notwendigkeit; oder hier auch: Wahr-

[1]) Vgl. J. Goldziher, a. a. O. S. 92 ff. Die vorstehenden Ausführungen waren bereits niedergeschrieben, ehe Goldzihers Vorlesungen erschienen. Umsomehr freue ich mich, meine Auffassung von der Vorherbestimmungslehre im Qor'ān bei Goldziher bestätigt zu finden.

heit: er macht sein Wort wahr, weil er es um seiner selbst willen wahr machen muß). Er löst sein Wort, sein Versprechen ein: „Ich will voll machen die Hölle mit Dschinnen und Menschen und schmecket, was ihr vergessen habt“ (die Strafe dafür). Gott könnte also die Frevler noch einmal zurückkehren lassen. Aber er will es nicht. Er will die Hölle mit ihnen füllen und will sie die Strafe für ihren Unglauben schmecken lassen. Das ist Notwendigkeit (vgl. Sale: the word from me must necessarily be fulfilled); es ist innere Logik, Recht, Gerechtigkeit. Sonst würde Gott sich selbst untreu werden. Er würde seine eigenen Gesetze durchbrechen. Darum läßt er, wie wir sagen, „der Gerechtigkeit freien Lauf“. Er kann die Gläubigen (V. 18) und die Gottlosen nicht gleich behandeln. So auch 7, 178, wo die Leugner ebenfalls als für die Hölle bestimmt (geschaffen) bezeichnet werden. Sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen, Ohren, mit denen sie nicht hören, Herzen, mit denen sie nicht verstehen. Sie gehen irre, geben nicht acht. Gott leitet sie deshalb auch nicht. Er läßt sie irre gehen — so sind sie die Verlorenen. Das ist ganz richtig von Gott, ist innere Notwendigkeit, Recht. Beachtenswert ist ferner Sure 76, 28—31: „Wir haben sie geschaffen und machten fest ihre Muskeln (der Ungläubigen), und wenn wir wollen, vertauschen wir sie mit Leuten, die ihnen gleich sind.“ V. 29: „Siehe, das ist eine Erinnerung, und wer da will, der nimmt zu seinem Herrn einen Weg. V. 30. Und nicht wollt ihr, wenn nicht Gott will. Siehe, Gott war wissend und weise. V. 31. Er läßt eingehen wen er will, in seine Barmherzigkeit, und den Bösen hat er eine schmerzhafte Pein zubereitet.“ Auch hier wird trotz des scheinbar deterministischen Inhalts die Freiheit des Willens und der eigenen Entscheidung des Menschen behauptet. Gott geht souverän mit den Ungläubigen um; er hat und behält sie in seiner Hand. Ihr Schicksal ist eine Warnung für die andern. Wer sich warnen läßt, „nimmt

zu seinem Herrn einen Weg". Er schlägt ihn nach eigenem Ermessen, nach seinem Wollen ein. Und doch steht wieder daneben: „Ihr wollt nicht, wenn Gott nicht will." *Gott behält sich die Leitung vor.* Auch das Wollen der Menschen lenkt er, und zwar nicht nur regulierend (permissiv), sondern kausativ. Sonst würde er nicht der Weltenherr sein, der Gott schlechthin, der Absolute. Als solcher ist er weise und wissend, kennt die Zukunft der Menschen, bedenkt alles wohl und behält sich alles Ordnen vor. So läßt er in seine Barmherzigkeit eingehen, wen er will, d. h. nach V. 29; 6, 124, 125 und 74, 54, *wer* will, dessen Wollen Gott nicht hindert, dessen Wollen unter Gottes Zulassung, ja Förderung steht und *insofern* auch von ihm gewollt und gewirkt ist. (Vgl. dazu De Vlieger, a. a. O. S. 12., der unter Hinweis auf 4, 32; 6, 125; 81, 29; 91, 8 hervorhebt, daß Gott die *Absicht* schafft, — was jedoch aus den zitierten Stellen nicht hervorgeht — und daß deshalb die göttliche Gnade und nicht der Glaube und die guten Werke es sind, die ihm die Türen des Paradieses öffnen: „La grace est la cause première, la foi et les bons oeuvres sont la cause secundaire du salut"). Eine andere für den Determinismus verwertete Stelle ist Sure 16, 9: „Und Gottes Sache ist Wollen (قصد) den Weg (Gott will, zeigt den Weg) und das Abirren davon, und wenn er wollte, würde er euch allesamt leiten." Hier ist von der schöpferischen Allmacht Gottes die Rede. Er erschuf die Tiere, die Pferde, die Kamele, die Esel (V. 8), und die Pflanzen und Bäume (V. 11). Dadurch sollen die Menschen zur Einsicht kommen und an Gott glauben (V. 20). Ihm gebührt die Ehre und die Anbetung. Von ihm kommt alles. Er zeigt den Menschen den Weg, aber viele wollen ihn nicht gehen. Sie irren ab. Das ist ihre Schuld. Gott könnte sie wohl „leiten", wenn er wollte. Aber er tut genug. Er warnt und erinnert. Denn er ist barmherzig und verzeihend. Das

übrige überläßt er den Menschen. Der Sinn ist auch hier klar und spricht für die freie Entscheidung, die Gott dem Menschen vorbehalten hat. Er will seine Allmacht, seine Majestät zur Anerkennung bringen; aber er tut es nicht gewaltsam; ein Gedanke, der verschiedentlich wiederkehrt. So in derselben Sure V. 95: „Und wenn Gott wollte, würde er euch machen wie ein einziges Volk; jedoch läßt er irre gehen, wen er will, und leitet, wen er will, und ihr würdet Rechenschaft ablegen müssen über das, was ihr tut." Auch hier der Hinweis auf die alles bestimmende Willkür Gottes und doch dabei die Verantwortlichkeit des Menschen, wonach er Rechenschaft ablegen muß über das, was er tut. Inhaltlich dasselbe sagt Sure 10, 99 und 100: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, würden alle auf Erden glauben. Willst du etwa die Menschen zwingen, daß sie gläubig werden? Und es war keiner Seele (gegeben), daß sie glaubten, ohne mit Gottes Erlaubnis. Und er läßt Strafe kommen über die, welche nicht verständig sind." Auch hier ist beides nebeneinander gestellt: Der Gedanke an die Macht Gottes, von der alles abhängt — „wenn er gewollt hätte, so würden alle geglaubt haben" —; niemand kann glauben ohne Gottes Erlaubnis oder vielmehr ohne seine Bewirkung, während kein Mensch den andern zwingen kann, gläubig zu werden; des Menschen Macht ist beschränkt, Gottes Macht ist unbegrenzt. Daneben aber die Verantwortlichkeit des Menschen und die Strafe, die Gott über die Ungläubigen verhängt: „Seine Strafe läßt er kommen über die, welche nicht verständig sind." Die übrigen für die Lehre von der Vorherbestimmung geltend gemachten Stellen aus dem Qor'ān besagen nichts Neues; sie bestätigen nur das bereits Ausgeführte. So 6, 39: „Die unsere Zeichen leugnen, sind taub und stumm in Dunkelheiten. Wenn Gott will, läßt er irre gehen und welchen er will, führt er auf einen rechten Pfad." Vgl. V. 6, 83, wo von Abraham,

12, 56 und 57, wo von Joseph die Rede ist und gesagt wird, daß Gott erhöht, wen er will und mit seiner Barmherzigkeit trifft, wen er will, aber die Rechtschaffnen belohnt. 7, 185: „Wen Gott irre gehen läßt, der hat keinen Leiter." 42, 6 und 17, 55, wonach er sich erbarmt wessen er will und wenn er will, aber die Ungerechten straft. Nach 37, 161—163 sind die im voraus bestimmt, die in der Gehenna brennen sollen: وما منّا الا له مقام معلوم „nicht ist von uns einer, der nicht einen bestimmten Platz hätte." Hier zeigt sich also der Determinismus in prädestinatianischer Form. Aber auch hier geht aus V. 170 hervor, daß es sich nur um die handelt, die nicht glauben, und daß infolge des Glaubens oder Unglaubens jedem sein Platz bestimmt ist. Zu beachten ist ferner Sure 87, 3 und 74, 19 u. 20, wo es heißt: „Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, welcher geschaffen und vollkommen gemacht, welcher geordnet und geleitet hat قدّر فهدى und herausgehen läßt (hervorbringt) die Weide;" „Und er wurde getötet, wie er bestimmt hat فقتل كيف قدر." Diese Stellen sind besonders wichtig, weil sie in dem Wort قدر den Ausdruck enthalten, der, wie wir sahen, in der späteren islamischen Theologie der terminus technicus für Prädestination geworden ist. Es zeigt sich aber in den angeführten Sätzen, daß der Ausdruck hier nicht auf die Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdammnis geht, sondern die allgemeine Providentia Gottes bezeichnet, die wie Baiḍāwī auch zu 87, 3 ergänzt كل شى geordnet hat. Es ist darunter die Vorsehung Gottes zu verstehen, die alles aufs beste geordnet und bestimmt hat (die alles zweckmäßig ordnet), und eins harmonisch in das andere fügt. So auch 89, 16; 13, 26; 17, 32; 28, 82 usw., wo überall hervorgehoben wird, daß Gott alles bestimmt in der Welt, wie er es in seiner Weisheit für gut befindet = Providenz: Daß 87, 3 nicht von der Vorherbestimmung im konsequenten Sinn

die Rede ist, zeigt auch V. 10, wo die Verantwortung dem Menschen aufgelegt wird. „Erinnern läßt sich, wer (Gott) fürchtet. Von ihm wendet sich ab der Elende (der Böse)." — Ebenso bezeichnet قضاء hier den Beschluß, Ratschluß Gottes über Dinge, die er ausführen will, über den Termin (s. unten), den er dem Menschen stellt (2, 111, 206; 3, 42; 6, 2 u. a.), überhaupt Vorsehung im allgemeinen Sinne, wobei auch die Handlungen der Menschen in den Weltplan eingeschlossen sind.

Wir glauben hinreichend nachgewiesen zu haben, daß der Qor'ān nicht ausschließlich von deterministischen oder prädeterministischen (prädestinatianischen) Gedanken beherrscht wird. Die Willensfreiheit scheint vorausgesetzt, und die Verantwortlichkeit wird betont, die Strafe für den Unglauben dem Menschen in Aussicht gestellt. Aber immer wieder findet die alles bewirkende Macht Gottes starke Hervorhebung. „Gott leitet wen er will und läßt irre gehen wen er will." Wir könnten nun noch eine Reihe von Stellen anführen, die ausdrücklich gegen den Determinismus bei Muhammed zu sprechen scheinen. Aus der Fülle der in Betracht kommenden Aussprüche seien nur die wichtigsten herausgegriffen. Sure 80, 16: قتل الانسان ما اكفره „Getötet wird der Mensch! Was hat ihn zur Gottlosigkeit gebracht?" Nicht etwa Gott! Es wäre Frevel, anzunehmen, daß Gott uns zur Gottlosigkeit treibt. Er erweist dem Menschen vielmehr Gutes und Barmherzigkeit. Er umgibt ihn mit seinen Wohltaten sein ganzes Leben hindurch. Deshalb soll der Mensch an ihn glauben! Ist er trotzdem ungläubig, wird er die Strafe erfahren (V. 40—42). S. 28, 56: „Du (o Mensch) leitest nicht, wen du liebst (kannst ihn nicht leiten); aber Gott leitet, wen er will und er kennt die, welche sich leiten lassen." Hier ist unzweideutig gesagt, daß Gott nicht willkürlich leitet, sondern, wie wir schon oben gesehen haben, nur die, die sich leiten lassen, die sich empfänglich

zeigen für seine Offenbarungen und sie im Glauben annehmen. Denen reicht Gott dann die Hand und führt sie weiter auf dem rechten Weg; die andern läßt er irre gehen, überläßt sie ihrem Schicksal. Denselben Gedanken enthält 41, 13—17, wo Gott sagt, daß er die ṯamūd leitet, aber sie lieben die Blindheit mehr. Dafür tragen sie die Strafe, während er rettet, die an ihn glauben und ihn fürchten. Ebenso 18, 28: „Und sprich: Die Wahrheit ist von meinem Herrn, und wer will, sei gläubig, und wer will, sei gottlos. Wahrlich für die Frevler haben wir ein Feuer bereitet ꝛc." Auch hier die freiwillige Entscheidung des Menschen zum Guten — daher die Strafe für die Gottlosen und V. 29 die Belohnung für die, die glauben und Gutes tun. Gott bietet den Menschen seine Offenbarung an. Er tut mehr: er erinnert, warnt. Er weist hin auf die Höllenstrafen, die den Ungläubigen treffen. Er stellt den Gläubigen den schönsten Lohn in Aussicht. Angesichts dessen soll sich der Mensch entscheiden zu seinem eigenen Besten. Gott kann nicht mehr tun. Er zeigt die beiden Wege 90, 10. Des Menschen Sache ist es, den rechten zu wählen. Gott zwingt niemanden dazu. Er droht und verheißt und warnt. Das ist seine Barmherzigkeit, so daß, wer sich retten läßt, es der Barmherzigkeit Gottes zu danken hat. Sure 37, 55: „Und ohne die Gnade meines Herrn würde ich unter den Überantworteten sein." S. 20, 122: „Wer meiner Leitung folgt, wird nicht irre gehen." Die Stelle 17, 56: „Euer Herr kennt euch. Wenn er will, erbarmt er sich euer, und wenn er will, straft er euch", hebt als Voraussetzung des Leitens das Kennen der Menschen durch Gott hervor und setzt das Kennen wieder in Beziehung zum Glauben (18, 28): „Und wer will, glaubt, und wer will, glaubt nicht." Gott leitet die, die an ihn glauben. 64, 11: „Wer an Gott glaubt, dessen Herz leitet er; 22, 53: „Gott leitet die, welche glauben, zum rechten Weg." Noch mehr 47, 19: „Welche geleitet sind, denen

wird er *mehren* die Leitung! 42, 12: „Gott wählt zu ihr (der Religion des Islam) wen er will und leitet zu ihr denjenigen, der sich zu ihm bekehrt. Weiter 14, 32: „Gott *festigt* die, welche glauben, durch das feste Wort im gegenwärtigen und im späteren Leben. Und Gott läßt die Frevler irre gehen. Und es tut Gott, was er will." So auch besonders 6, 125. Gott bringt die Glaubenden weiter durch seine Leitung, festigt und fördert sie, aber die Frevler läßt er irre gehen. Sie leitet er nicht, 46, 9; 3, 80; 61, 7; 62, 5. Er überläßt sie ihrem Schicksal (s. oben); ja er läßt sie noch tiefer in den Unglauben hineingeraten; 26, 200: „Wir haben sie (die Gottlosigkeit) in die Herzen der Frevler gesenkt. Sie glauben nicht an ihn (den Qor'ān) bis sie sehen die schmerzliche Strafe."

Wir stehen damit in einem Gedankengang, der unserer Einsicht wesentlich zu Erklärung der angeblich prädestinatianischen Stellen im Qor'ān beiträgt und den wir im Begriff der „Verstockung" zusammenfassen können.

Der Ausdruck dafür heißt „versiegeln" طبع imprimare, auch: ختم, 2, 6. So am deutlichsten 4, 154, بل طبع الله عليها بكفرهم „aber Gott hat sie versiegelt wegen ihrer Gottlosigkeit" — (nämlich die Juden); 16, 110: „Und diese (die zum Lügner machten) sind's, deren Herzen und Gehör und Gesicht Gott versiegelt hat, und das sind die, die nicht acht geben;" 47, 18: „Deren Herzen Gott versiegelt hat." 30, 59: „Also versiegelt Gott die Herzen derer, die nicht wissen;" 9, 94: „Gott hat ihre Herzen versiegelt, und so verstehen sie nicht." 7, 99: „Gott versiegelt die Herzen der Ungläubigen." Der Sache nach sagt dasselbe 16, 108 und 109: „Wer ungläubig ist gegen Gott, nachdem er an ihn geglaubt hat — er sei denn dazu gezwungen, und sein Herz sei fest im Glauben — aber wer sein Herz im Unglauben öffnet, über die kommt Zorn von Gott, und ihnen wird eine schwere Strafe. Und das darum,

weil sie das diesseitige Leben mehr liebten, als das jenseitige, und weil Gott die ungläubigen Menschen nicht leitet." Nach 17, 48 legt Gott auf die Herzen der Ungläubigen eine Decke, daß sie ihn nicht verstehen, macht sie schwerhörig. Nach 7, 178 bewirkt er, daß sie mit ihren Augen nicht sehen, mit ihren Ohren nicht hören. Nach 2, 5 und 6 ist es gleich, ob Gott sie warnt oder nicht, sie glauben nicht; über ihren Augen ist eine Decke; nach 36, 7—9 hat Gott auf ihren Hals ein Joch gelegt, das bis zum Knie reicht. Und wenn es wiederholt heißt: „Gott leitet die Frevler nicht, er führt sie irre (2, 24)", so ist der Sinn nur: Er läßt sie infolge ihres Frevels immer tiefer in Sünde und Irrtum geraten. Das ist Verstockung: Er bietet seine Zeichen, seine Offenbarung allen an; die einen nehmen sie an; die andern verhalten sich ablehnend. Erstere leitet er; diese läßt er irre gehen; läßt sie tiefer in die Verblendung und den Irrtum und endlich ins Verderben hineingeraten (s. Goldziher a. a. O. S. 93). Ist nun mit dieser von uns festgestellten deterministischen Grundanschauung, neben der die indeterministische unvermittelt herläuft, nicht der Fatalismus verbunden? Es ist oben angedeutet, daß Determinismus und Fatalismus nicht identifiziert werden dürfen; dieser kann die Folge des Glaubens an die Vorherbestimmung sein, braucht es aber nicht zu sein. Es sei hier auf einen Begriff hingewiesen, den man auf Vorherbestimmung deuten könnte, der aber etwas viel Allgemeineres bezeichnet. Es ist das Wort عزم. Es kommt vor 47, 23 usw.: فاذا عزم الامر فلو صدقوا الله „Und wenn die Angelegenheit beschlossen ist und wenn sie dann Gott glaubten, so wäre es ein Glück für sie." Ferner 3, 183:

وان تصبروا وتتّقوا فانّ ذلك من عزم الامور

„Wenn ihr geduldig und fromm seid, so geschieht dies durch Bestimmung der Dinge." Vorher geht das Wort: „Ihr werdet geprüft werden an eurem Gut und an euch selbst.

hören werdet ihr viel Beleidigungen von denen, denen die Schrift vorher gegeben ist und von denen, welche (Gott) Gefährten hinzufügen (den Götzendienern). Wenn ihr jedoch geduldig und fromm seid, so geschieht dies durch Bestimmung der Dinge." Ähnlich 31, 16 (Wort Lokmans an seinen Sohn): „O mein Söhnchen, verrichte das Gebet und gebiete das Richtige, und sei geduldig in dem, was dich trifft! Siehe, dies geschieht infolge Beschlusses der Dinge (es ist so beschlossen)." Es ist nämlich dies Geduldigsein eine allen geltende und allen auferlegte Pflicht; es ist Gottes Wille, daß ihr geduldig seid. Die Stelle deutet nur auf Determinismus oder Destination, aber nicht auf Prädestination oder gar Fatalismus, zumal عزم nur Vorsatz, Wille, Beschluß (propositio) bedeutet und nicht etwa fatum. Dasselbe sagt 42, 41: „Und wer geduldig ist und um Vergebung bittet; siehe, solches geschieht infolge Beschlusses der Dinge", d. h. es ist Gottes Wille, daß ihr geduldig seid, es ist ein von Gott gewolltes, notwendiges Verhalten. Der Mensch hat danach zu glauben und sich Gottes Willen zu unterwerfen. Solche Ergebung wird von Gott gefordert. Sie ist die eigentliche Pflicht des frommen Moslem, denn Islam heißt Unterwerfung, Ergebung. Dabei wird aber weder die Selbsttätigkeit des Menschen, noch seine Verantwortlichkeit aufgehoben, s. 37, 102: „Du wirst mich, wenn Gott es will, geduldig finden," und 42, 29: „Was euch an Unglück trifft, geschieht für das, was eure Hände getan haben." Gott ist gerecht, aber auch barmherzig. Er hat Geduld. Das sollen die Menschen glauben und auch geduldig sein. Dann ist Gott mit ihnen „und er leitet sie".

Wir sehen, daß im Qor'ān von Fatalismus nicht wohl gesprochen werden kann, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß aus den entwickelten Gedanken eine fatalistische Weltanschauung entstehen konnte, wie sie auch tatsächlich daraus entstanden ist. Der Fatalismus kann entweder willensstarke

Energie oder sittliche Erschlaffung auslösen, je nach den psychologischen und geschichtlichen Voraussetzungen, unter denen er sich bildet. Muhammed mahnt bei Erwähnung des heiligen Krieges, vorsichtig zu sein, vgl. 4, 73: „Hütet euch." Später heißt es in dem von den Muslimen gebrauchten Schlachtruf: „Auf zum Kampf! Was immer dein Gott beschlossen hat, soll unvermeidlich geschehen!" Was man gemeinhin Fatalismus bei den Anhängern Muhammeds nennt, stammt nicht sowohl aus den Offenbarungen des tatkräftigen und willensstarken Propheten, der immer zuerst Gottes Erhabenheit und Gewalt über Welt und Menschen betont, sondern es rührt von den Epigonen her, die den Meister nicht mehr verstanden — und es beruht im Grund auf einer Stimmung, die im Volkscharakter des Orientalen wurzelt, der nur zu gern das „min allāh" und „in šā'a-llāh" zum Deckmantel seiner Trägheit und Gleichgiltigkeit nimmt, im besten Fall es als Ansporn seines Glaubenseifers gebraucht. Der Araber vereinigt eben in seinem Naturell einerseits eine große Lebhaftigkeit und Rührigkeit in der Erfassung von etwas Neuem und damit zusammenhängend eine Aufgeregtheit, die sich bis zur Selbsterschöpfung steigern kann; andrerseits eine Apathie und Trägheit, wie sie der Nordländer nicht kennt. Er hat etwas vom Hysteriker an sich, ebenso wie Muhammed, der darin ganz der Typus seines Volkes ist. So lag es nahe, ganz besonders zu Zeiten der Bedrückung und geistigen Erschlaffung, daß man aus deterministischen Aussprüchen des Propheten schloß, man brauche nichts zu tun, sondern müsse sein Schicksal über sich ergehen lassen.

Wenn wir nun fragen, wie es kommt, daß Prädeterminismus und Fatalismus bei der offenbaren Hinneigung des Propheten zur deterministischen Welt- und Lebensanschauung doch nicht die beherrschende Stellung im Qor'ān einnehmen, so müssen wir Weil beipflichten, der den Grund in den Anschauungen

über Erbsünde und Eschatologie findet, die im Qor'ān ausgesprochen sind. Daß die Lehre von der Sünde mit der Vorherbestimmungslehre im engsten Zusammenhang steht, wissen wir aus der Geschichte des Dogmas in der christlichen Kirche. Nun wird im Qor'ān zwar gelehrt (20, 119 ff.), daß das erste Menschenpaar infolge seines Ungehorsams das Paradies verlassen mußte, das Schicksal der Menschen also ein selbstverschuldetes ist (vgl. 33, 72, wo Muhammed dem Menschen gleichsam einen Vorwurf macht, daß er sich mit dem Glauben beladen habe, siehe die Übersetzung von Kasimirski: l'homme s'en charga et il est devenu injuste et insense); daß aber diese Sünde sich forterbt, daß die Menschen dadurch zum Guten untüchtig und unfähig werden, ist mit keinem Wort im Qor'ān angedeutet, und von der Zurechnung fremder Sünden will er nichts wissen (2, 35 ff.). Es ist also die Lehre von der Sünde der Vorherbestimmungslehre nicht günstig. Dazu kommt die Eschatologie, die wir bereits gestreift haben. Fast überall wird bei den an die Gläubigen gestellten Forderungen, religiösen und moralischen, sowohl wie kultischen, auf die Zukunft hingewiesen und das ganze Gewicht der Mahnung auf Lohn oder Strafe im Jenseits gegründet. Das kehrt unzählige Male wieder, wie Sure 2 zeigt, die dafür grundlegend ist und ganz unverständlich wäre, wenn das Schicksal des Menschen allein von der unerkennbaren Vorherbestimmung Gottes abhängig gemacht würde. Der Begriff des „Lohnes" ثواب und der Strafe عذاب werden für das künftige Geschick des Menschen als maßgebend hingestellt (s. das Wort عذاب 76 mal Sure 2, 6, 9, 8, 4 usw.). Es ist daher richtig, was Weil bemerkt (a. a. O. S. 55 und 96), daß die Lehre vom göttlichen Ratschluß im Qor'ān mehr zur Bekämpfung der Furcht, zur Befestigung des Vertrauens und der Ergebung in den Willen Gottes, zum Trost im Unglück und zur Erhaltung der Bescheidenheit im Glück, als zur Lähmung menschlicher

Tätigkeit oder gar zur Beraubung sittlicher Freiheit erscheint. Freilich ist eine fatalistische Färbung der deterministischen Gedanken bei Muhammed nicht zu leugnen, und die zum Fatalismus führende Auslegung lag nahe. Der Glaube an die alle Ereignisse des Lebens bestimmende Macht Gottes tritt überall unverkürzt hervor. Nichts kann ohne Gottes Willen geschehen; Leben und Sterben, Werden und Vergehen steht in seiner Hand. Auch das Böse geschieht nicht ohne seine Bewirkung oder sogar Förderung. Der Mensch ist ein Instrument in Gottes Hand. Die Handlungen der Menschen werden zur Ermöglichung eines gerechten Gerichtes aufgeschrieben 82, 11; 18, 47; 21, 94). Danach entscheidet sich dann ihr Schicksal. Gott weiß dies voraus. Er hat es ebenso wie den „Termin" der Menschen (اجل) schon vorher aufgeschrieben auf der „wohlbewahrten Tafel" (Schicksalstafel). Vgl. 85, 22 eine Stelle, die auf den Qor'ān gedeutet werden könnte, aber von den Dogmatikern (Ghazālī) auf die unveränderlich vor dem göttlichen Geiste stehenden ewigen Schicksalsbeschlüsse bezogen wird. Wir finden also im Qor'ān die Omnipotenz wie die Präszienz Gottes, auch prädeterministische Aussagen; aber daneben Aussprüche, in denen die sittliche Selbständigkeit stark gewahrt und hervorgehoben wird. Zu einer geschlossenen, durchgebildeten Lehre hat es Muhammed nicht gebracht. Er war kein Systematiker! „Propheten sind keine Theologen." Er hat den Gedanken von dem einen, erhabenen, übermächtigen Gott zum beherrschenden Mittelpunkt des religiösen Lebens erhoben. Das führt ihn einerseits zu deterministischen, ja prädeterministischen Aussprüchen und gibt seiner Anschauung eine fatalistische Färbung. Auf der andern Seite bewahrt ihn seine energische religiöse Eigenart und damit zusammenhängend die Betonung der sittlichen Willenskraft vor dem krassen, die Energie lähmenden Fatalismus. Der (Prä-)Determinismus führt zum

Fatalismus, wenn er mechanisch gedacht wird und nur die unerbittliche und unendliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen kennt (mechanischer Materialismus). Das ist bei Muhammed **nicht** der Fall. Sein Gottesbegriff ist zu persönlich, unter dem Bild eines orientalischen Herrschers geschaut, der zum Tyrannen werden kann; der fordert, was er will, aber auch gibt, was er fordert; von dem **alles** kommt.

Wie sich daraus die spätere Entwicklung der Vorherbestimmungslehre erklärt, haben wir schon angedeutet. Die Anschauungen des Propheten, die rein religiöser und subjektiver Natur waren, sind unter dem Einfluß der Dialektik zum theologischen System geworden und haben dadurch ihre ursprüngliche Glut und Kraft eingebüßt, während die große Masse den Geist der ursprünglichen Glaubensaussagen verloren und die Aussprüche Muhammeds als Vorwand der Trägheit und fatalistischer Neigungen benutzt hat. Sehr wahrscheinlich ist auch, daß der in der **alten arabischen Welt** blühende Gestirndienst eingewirkt hat auf die Anschauungen der islamischen Völker, obwohl sich in der Literatur Spuren davon kaum nachweisen lassen (vgl. die Lauteren Brüder oben, die aber von den Pythagoräern beeinflußt sind —). Überhaupt hat der Determinismus Muhammeds und des Islam seine Wurzeln im Heidentum und hängt zweifellos auch mit dem Animismus der heidnischen Völker eng zusammen (vgl. die neuen Forschungen von **Warneck**, Die Lebenskräfte des Evangeliums, Berlin 1911, 4. Aufl., S. 36 und **Simon**, Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt, Berlin 1910). Dazu kommt noch eins, was M. d'Ohsson a. a. O. hervorhebt, daß die islamischen Gesetzeslehrer die von ihnen vertretene Vorherbestimmungslehre **ausdrücklich auf das religiöse Gebiet beschränkt und nicht** auf die zivilen und politischen

Verhältnisse ausgedehnt wissen wollen, weil der Mensch doch des freien Willens niemals beraubt sei; in öffentlichen Angelegenheiten müsse man zuerst die himmlischen Lichter durch Fürsprache des Propheten und der Heiligen des Islam anflehen, dann müsse man nachdenken und sein eigenes Licht befragen und sich aller Hilfe seines Verstandes, der Erfahrung usw. bedienen. Erst, wenn man alle diese Mittel angewendet habe, solle man die menschlichen Ereignisse den göttlichen Dekreten zuweisen und sich ihnen in absoluter Resignation unterwerfen.

Aber trotzdem dehnte man den Einfluß der Lehren auf die Zivil-Handlungen der Menschen aus. Man sieht sich als unter den Dekreten Gottes stehend an und läßt nur wenige von den freien Handlungen zu. Das wirkt auf den ganzen sozialen Organismus, wie auf den Einzelnen. Daher die Lethargie und Trägheit, womit man die Maßnahmen der Vernunft und Voraussicht vernachlässigt, weil man alles der höheren Macht zuteilt. Große, energische Volksmänner und Führer haben sich zwar darüber gestellt, wie Omar, der im Jahre 8 d. H. durch Syrien marschierte und von der Pest hörte, die hier wütete, und dann schleunigst umkehrte, worauf einer seiner Freunde zu ihm gesagt haben soll, er fliehe die göttlichen Beschlüsse. „Du bist des Todes", antwortete Omar, „du kennst nicht die Aussprüche unseres Propheten, der über diesen Punkt befragt, erklärte, daß der, welcher sich schon im Feuer befände, sich Gott fügen solle, aber wer außer dem Feuer sei, sich ihm nicht aussetzen müsse." Hier ist der lähmende Einfluß des Determinismus in der Praxis paralysiert, und gleichzeitig wird durch die Beschränkung der Lehre auf das religiöse Gebiet der religiöse Fanatismus, die Bereitwilligkeit, für den Islam als die wahre Religion alles zu opfern und durch den Hinweis auf die Freuden, die den Aus-

erwählten im Paradies erwarten, die religiöse Begeisterung aufs stärkste angefacht. So hängt die Vorherbestimmungslehre mit dem heutigen Zustand im Islam, seiner geistigen Erstarrung auf der einen und seiner propagandistischen Tätigkeit auf der andern Seite eng zusammen. —

III. Die Vorherbestimmungslehre im Christentum.

1. Bei den griechischen und lateinischen Vätern vor Augustin.

Gehen wir zur Betrachtung der christlichen Prädestinationslehre über, so müssen wir zunächst darauf hinweisen, daß von der Prädestinationslehre als Bestandteil der christlichen Dogmatik nicht gesprochen werden kann. Im Gegensatz zum Islam, bei dem die Lehre von der Vorherbestimmung zu den Grunddogmen der Religion gehört, ist es im Christentum nie zur allgemeinen kirchlichen Anerkennung der Prädestinations-Lehre gekommen – und selbst da, wo sie am stärksten vertreten ist — in der reformierten Kirche – hat sie nur in sehr abgeschwächter Form symbolische Festlegung erfahren. In der gegenwärtig lebendigen Glaubenslehre des Christentums ist sie, abgesehen von einigen altpresbyterianischen Gebieten, bedeutungslos; wo sie in der Geschichte der christlichen Dogmen auftritt, rührt sie von Augustin her. Wir begegnen ihr immer nur in den Spuren des augustinischen Geistes. Welche Ursachen der Verallgemeinerung und Durchsetzung des Vorherbestimmungs-Gedankens im Christentum abträglich gewesen sind, warum sich die Prädestinationslehre auf christlichem Boden ganz anders gestaltete, als im Islam und warum vor allem der Fatalismus sich im Christentum nie hat entwickeln können, werden wir später sehen.

Die griechischen Väter[1]) haben im Gegensatz zum astrologischen Fatalismus und zur stoischen Lehre von der πρόνοια, sowie zur gnostischen Anschauung von der Notwendigkeit des Sündigens die Willensfreiheit und das αὐτεξούσιον εἶναι stark betont. Eine unverhüllt synergistische Lehrweise tritt bei allen hervor. Clemens Alexandrinus betont die Selbstbestimmung als einen Grundzug im Wesen der Seele (αὕτη γὰρ ἡ φύσις τῆς ψυχῆς, ἐξ αὑτῆς ὁρμᾶν); Irenäus lehrt (IV, 37): sui arbitrii et suae potestatis est homo; auch Origenes, obwohl Vertreter der Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalls und des Prädeterminismus, gibt seiner Überzeugung von dem zum Guten oder Bösen sich wendenden freien Willen so entschieden Ausdruck (de princip. III, 3 I p. 145), daß dadurch der Gedanke von dem unheilvollen Einfluß des Sündenfalls wesentlich eingeschränkt und die Beseligung aller nicht aufgehoben wird. Seit Origenes war die Überzeugung von der Wahlfreiheit, die er als Inhalt kirchlicher Überlieferung ansah, allgemeines Eigentum der morgenländischen Kirche, und zwar so sehr, daß die Prädestinationslehre, wie sie aus dem Abendland bekannt wurde, sich dem Verständnis durchaus entzog. Der morgenländische Muster-Dogmatiker, Johannes Damascenus[2]), der mit aller Macht für den freien Willen und die Präszienz eintritt, läßt von dieser die Vorherbestimmnng abhängig sein (Fid-orthodox. Lib. II, Cap. XXIX, 94 u. 95, χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν αἵρεσις τῶν πρακτέων ἐφ' ἡμῖν ἐστι). Er unterscheidet einen vorhergehenden und nachfolgenden

---

[1]) Vgl. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte ²I und II, bearbeitet von R. Seeberg. — Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte. 4. Auflage. — R. E.³ Die einschlägigen dogmengeschichtlichen Artikel und „Prädestination". Bd. XV.

[2]) Vgl. auch die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrān (c. 740—820) in den Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von Dr. Graf. S. 51.

Willen Gottes. Nach jenem will Gott, daß allen geholfen werde — dieser hat im Menschen seinen Ursprung und enthält die Bestimmung darüber, ob dem Einzelnen Wohltaten oder Strafen zugemessen sind — je nachdem sie sich des Zornes oder der Liebe würdig erweisen. — Als im 17. Jahrhundert Cyrillos Lukaris die morgenländische Tradition durch Aufnahme der kalvinischen Prädestinationslehre durchbrach, bewies die Reaktion der gesamten orthodoxen Kirche, daß ihr der Determinismus als ein Greuel, die Prädestinationslehre als eine Blasphemie erschien.

Anders als die griechischen stehen von vornherein die lateinischen Kirchenväter der Frage gegenüber. Bei ihnen tritt das Wirken der Gnade stärker hervor, bei Tertullian im Zusammenhang mit der Lehre von der Erbsünde. Er redet von einer den freien Willen umbildenden Gnade (De anima Cap. XXI, p. 685): Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur. . . . Ambrosius drückt sich prädestinatianisch aus, wenn er sagt (Expos. in Luc. I, 10, Migne 15, 1617): A deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim deus honorificetur a sancto, dei gratia est; aber er schränkt seine Aussage zugleich wieder ein, wenn er fortfährt: Plurimi voluerunt scribere evangelium, sed quattuor tantummodo, qui divinam meruerant gratiam, sunt recepti. Er läßt die Prädestination von der Präszienz bedingt sein und betont das meritum! Vgl. seine Erklärung zu Röm. 8, 28: „Non ante predestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit“ (Migne 16, 665). — Hier liegen die Anknüpfungspunkte für den Mann, der die Lehre von der Vorherbestimmung systematisch entwickelt hat, Augustinus.

2. Bei Augustin.

Zwar ist Augustin [1]) nicht von Anfang seiner Hinwendung zum Christentum an ein Vertreter deterministischer Anschauungen gewesen. Er hat auch nach seiner Bekehrung dem freien Willen des Menschen keineswegs seine Bedeutung abgesprochen, wie die bald nach seiner Taufe begonnene Schrift: De diversis quaestionibus zeigt (qu. 83, Nr. 68, 39 Op. Aug. VI, 73): Deus non miseretur, nisi voluntas praecesserit, quia in terra pax hominibus bonae voluntatis (Luc. 2, 14) . . . Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione (ibid. p. 72). Auch in der Schrift: De libero arbitrio libri tres (v. J. 388—395) unterscheidet er sich kaum von den Anschauungen, die sein Gegner Pelagius vertritt, so daß er sich später genötigt sieht, seine Ansichten richtig zu stellen und zu betonen, daß er nur im Gegensatz gegen den Manichäismus den freien Willen stärker hervorgehoben habe. Er führt aus, daß der Mensch auch nach dem Sündenfall Adams die Möglichkeit habe, die Gnade Gottes nach eigener Entscheidung anzunehmen oder zurückzuweisen (cf. Cap. XVII: voluntas est causa peccandi . .); daß es im Vermögen des Menschen liegt, nach der Seligkeit zu verlangen usw. (Tom. I, p. 1303), cf. auch Cap. XX, 32: sive peccare, sive non peccare voluisset — und Cap. III. . . Zu einer Umbildung seiner Gedanken über göttliches Wirken und menschliches Wollen kommt es bei ihm erst in der Anfangszeit seines Episkopats (i. J. 396) durch die nähere Bekannt-

[1]) Zu Augustin vgl.: W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung. 1908. — K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. 1908. — Otto Scheel, Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk. 1901. — Otto Zänker, Der Primat des Willens bei Augustin (vgl. dazu Scheel, Theol. Literatur-Zeitung. 1907) 1907. — Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius. — Luthardt, Die Lehre vom freien Willen. 1863.

schaft mit Paulus und den Einfluß biblischer Gedanken über Sünde und Gnade (1. Kor. 4, 7: Was hast du, das du nicht empfangen hast? . . . und Phil. 2, 13). Es ist als sicher anzunehmen, daß Augustin ohne tieferes Eindringen in die Schrift niemals zu seiner in der Geschichte der Dogmatik so bedeutsam gewordenen Gnadenlehre gelangt wäre. So spricht er es im Anschluß an Röm. 9 aus (De div quaest. ad Simplic. Tom. VI, 102 ff.), daß allem Glauben der Menschen die göttliche Erwählung und Berufung vorangeht und daß diese den guten Willen im Menschen bewirkt. Auch der Glaube ist ein Geschenk Gottes (VI, 118). Wenn von den Berufenen nur wenige auserwählt sind, so liegt das an der Art der Berufung (vocatio congrua und non congrua). Dazu kommt schon hier der Gedanke von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten (sunt autem omnes homines una quaedam massa peccati), und von der unwiderstehlich wirkenden Gnade, die dann im Gegensatz zu Pelagius weiter entwickelt und ausgebildet wird. Wir sehen hier, wie überhaupt bei Augustin, biblische Gedanken mit philosophischen Anschauungen zusammenfließen. Daß seiner Lehre neuplatonische Voraussetzungen zugrunde liegen, ist unverkennbar. Das zeigt schon der Gottesbegriff. Gott ist ihm das einfache Sein, das summum bonum, a quo sunt omnia bona, bonum, sine quo nihil est bonum et bonum, quod sine ceteris bonum est (Enarr. in Ps. 134, 6 Tom. IV² 1742). cf. Conf. Lib. VII, Cap. 11, Tom. I, 742: Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Id enim vere est, quod incommutabile manet. Mihi autem inhaerere Deo bonum est. cf. auch Enarr. in Ps. 85, 12 Tom. IV² 1090: Deus ineffabilis est etc. Gott ist das eine und unveränderliche Sein; sein Wesen ist die absolute Einheit, die höchste Schönheit. Bei ihm gibt es nur ewiges Sein. Der Weltlauf ist ein für allemal festgelegt und kann nicht geändert

werden, auch nicht durch die Sünde. Diese wird **negativ** bestimmt als gemindertes Sein, als privatio boni; sie ist nichts Substantielles, was den Manichäern gegenüber betont wird; sie wird unter Einwirkung des mönchisch-asketischen Ideals als concupiscentia verstanden. Durch die Erbsünde sind die Menschen eine massa peccati geworden. Gott hatte den ersten Menschen das liberum arbitrium und das adjutorium gratiae gegeben und dadurch die Möglichkeit, nicht zu sündigen (posse non peccare), das zu dem non posse peccare werden sollte, aber durch den Fall und den Verlust der helfenden Gnade zum Sündigenmüssen wurde, zu der misera necessitas peccandi. Gott hat den Fall der Menschen vorher gewußt, aber nicht vorher bestimmt. In Adam haben nach Röm. 5, 12 alle gesündigt. Durch ihn steht die Menschheit unter dem Einfluß der Erbsünde. Diese hat Leib und Seele beeinflußt und vor allem die concupiscentia entfesselt. Nur die Gnade rettet den Menschen. Wollen und Vollbringen des Guten ist Gottes Geschenk. Er überläßt (relinquit) einen Teil der Menschen der selbstverschuldeten Verdammnis und hat ihn in diesem Sinn mit Recht zur Strafe und zum Tode vorherbestimmt. (Enchirid. Cap. 100 VI, 279: bene utens et malis tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos juste praedestinavit ad poenam et ad eorum salutem, quos benigne praedestinavit ad salutem.) Aber zugleich hat er aus der massa perditionis einen certus numerus ausgewählt, nicht weil wir heilig waren, sondern damit wir es seien. (De dono persever. C. 18, p. 1022 und 1023 X, 2: Haec est electio, qua eos quos voluit, elegit in Christo ante constitutionem mundi, ut essent **sancti et immaculati** in conspectu ejus, in charitate praedestinans eos in adoptionem filiorum, Eph. 1, 4. 5.) Die Prädestination beruht auf der Präszienz, womit aber das Vorherwissen dessen, was Gott **tut**, gemeint ist, **nicht** die Präszienz **menschlichen** Tuns: praedestinasse

est hoc praescisse, quod fuerat ipse facturus. Die Gnade ist praeveniens, operans und cooperans. Auch der Glaube ist Frucht der Gnade, die indeclinabiliter und insuperabiliter wirkt. (De corr. et gratia C. XIV, 943 Tom. X, 1: Non est itaque dubitandum, voluntati dei, qui in coelo et in terra omnia, quaecunque voluit, fecit et qui etiam illa quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere. Durch den Glauben wird der Christ ein Glied am Leibe Christi. Das ist der Glaube, der durch die Liebe tätig ist und in den Begriff der Liebe übergeht. Diese ist die eigentliche gratia novi testamenti. Daß von den Menschen die einen bis ans Ende im Glauben und in der Liebe beharren, liegt nicht an ihnen, sondern an Gott, der ihnen das donum perseverantiae gibt. Wem er es geben will, ist sein Geheimnis. Niemand kann wissen, ob er zu den Erwählten gehört. Auch die Sakramente an sich verbürgen das Heil nicht. Um so mehr gilt es, sich an die Kirche zu halten, in der die civitas dei ihre Verwirklichung findet und die einmal als Gemeinde der Prädestinierten und dann wieder als äußere Heilsanstatt angesehen wird. Daß in dem allen nicht sowohl biblische, als philosophisch-deterministische Gedanken lebendig sind, leuchtet ein. Wie der Gottesbegriff unbiblisch ist, so auch der Begriff der Gnade. Diese ist nicht nur remissio peccatorum, sondern inspiratio fidei et dilectionis, eine innere Erleuchtung und Kraftmitteilung, durch die das adhaerere summo bono ermöglicht wird. (De grat. et libero arbitr. X 897: Neque sola remissio peccatorum est illa gratia, quae per Jesum Christum Dominum nostrum datur, sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur.) Die Christologie verliert durch diese Auffassung der Gnade, die als ganz willkürlich vorherbestimmende gedacht wird, ihre Selbständigkeit. Christus selbst ist lediglich Träger der Gnade. Diese dient dazu, die Seele von der Sinnlichkeit zu lösen und

sie zum Schauen der Schönheit Gottes zu führen. Fragen wir, wie Augustin zu dieser Gnaden- und Prädestinationslehre gekommen ist, so finden wir den letzten Grund in seiner eigenen Entwickelung.[1]) Er wird Christ, als er erkennt, daß Christentum und recht verstandene Philosophie eins sind, und als das Verlangen bei ihm durchbricht, aus dem Bann der Sinnlichkeit loszukommen. Er liest sich in die Schrift hinein; das Wort von der Gnade ergreift ihn. Seine Sünde kommt ihm zum Bewußtsein. Nicht die Person Christi ist es, die ihn überwältigt, sondern die Erlösung, die er (als Befreiung von der Sinnlichkeit) sucht, findet er in den Asketen des Christentums verwirklicht. Das zieht ihn an. Und nun betrachtet er im Lichte der Gottesanschauung, die er aus seiner Beschäftigung mit der Philosophie mitgebracht hat, sich selbst und die Welt. Seine Erfahrung von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten und von der Allmacht der Gnade führt ihn zu der Lehre von der Erwählung, und da diese, wie jeder Akt Gottes ein ewiger Akt ist, vermöge der Auffassung der Ewigkeit als zu allen Zeiten gleicher stetiger Gegenwart, zur Bestimmung der partikularen Gnadenwahl als eines über allen Zeiten und damit vor allen Zeiten feststehenden absoluten Dekrets. Daneben glaubt er, den Begriff von der Kirche als der Heilsanstalt festhalten zu können. Über den inneren Widerspruch, der darin liegt, daß auf der einen Seite die Prädestination gelte und auf der andern Seite die Kirche mit ihren äußeren Merkmalen die Prädestinierten in sich schließen soll, ist sich Augustin nicht klar geworden; ebensowenig wie über die Inkonsequenz, die ihn neben der Betonung der Alleinwirksamkeit der Gnade doch die Freiheit des Willens und der Selbstentscheidung bei dem ersten Menschen und in gewissem Sinn bei der Menschheit überhaupt festhalten läßt und ihn dazu

[1]) Vgl. dazu Lemme, Wesen des Christentums. Groß-Lichterfelde 1901. S. 146 ff.

führt, die Bedeutung der von der Gnade gewirkten merita zu betonen. cf. De gratia et lib. arbitr. Cap. I, 1 und Cap. XII, X, 888. (De praedest. sanctor. Cap. III, p. 965: Et quod paulo post dixi, nostrum enim est credere et velle; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum. . . . et utrumque ipsius est, qui ipse praeparat voluntatem et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis.) Das mangelnde Verständnis der biblischen Gedanken, die Kapitulation vor der Großmacht der Kirche und das Vorherrschen neuplatonischer Gedanken hat den religiösen Wert seiner Prädestinationslehre abgeschwächt. Und dennoch zeigt ein Vergleich zwischen der augustinischen und der islamischen Vorherbestimmungslehre die ungeheure Überlegenheit jener. Die letztere geht von ganz andern Voraussetzungen aus als die christliche und gelangt zu andern Resultaten. Augustin ist es um das Heil und die Seligkeit der Menschen zu tun. Der Gedanke der Erlösung und des Heils ist der für ihn maßgebende Gesichtspunkt, der im Islam nicht vollständig fehlt, aber doch stark zurücktritt. Diesem kommt alles auf die Gottesanschauung an, die Allah als den Weltenherrn ansieht, der über Leben und Schicksal der Menschen souverän verfügt, während bei Augustin neben dem abstrakten Gottesbegriff das Seligkeitsideal bestimmend für seine Lehre ist. Und wie das Ziel, so ist auch der Grund seiner Lehre ein ganz andrer. Er geht von der Gnade Gottes aus, auf die alles Heil zurückgeführt und von der allein des Menschen Rettung abhängig gemacht wird, während im Islam nicht der Gedanke der Gnade, sondern der Macht Gottes vorherrscht und der Mensch nur als Spielball in der Hand des großen Gottes erscheint, wobei der unendliche Wert der Menschenseele nicht zu seinem Rechte kommt. Augustins Prädestinationslehre, von der die weitere Entwicklung des Dogmas in der christlichen Kirche abhängt, ist trotz des philosophischen

Einschlages im letzten Grunde doch der Ausdruck persönlicher Heilserfahrung, die im Islam fehlt. Darum ist auch die Prädestinationslehre in der christlichen Dogmengeschichte immer wieder aufgetaucht, wo starke, religiöse Interessen in Frage kommen und der Mensch sich seines Gottes und seiner Seligkeit gewiß zu werden bemüht ist.

3. In der nachaugustinischen katholischen Dogmatik von Pelagius bis zum Tridentinum.

Augustins Gegner, Pelagius, der seine Ansichten erst im Kampf mit jenem entwickelt und formuliert hat, bildet im allgemeinen nur die in der mönchischen Askese lebendigen Gedanken seiner Zeit weiter. Er lehrt, daß das liberum arbitrium, das dem Menschen eigne, die unbedingte Wahlfreiheit zum Guten und Bösen einschließe und ein unverlierbares Geschenk der Natur sei, Pel. ad Demetr. Cap. 3, p. 1100 ff.: Volens namque deus rationabilem creaturam voluntarii boni et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis posibilitatem homini inserendo. . . . utrumque nos posse voluit. Die Leidenschaften seien zwar Hindernisse der Seligkeit, aber der Mensch könne sie besiegen. Es gebe keine absolute Nötigung zur Sünde. Der Mensch könne immer, wie er wolle; er könne aus eigener Kraft das Böse überwinden: „Posse quidem hominem esse sine peccato" (vgl. die in Karthago verurteilten Sätze des Pelagius). Das Böse sei nicht habituell, sondern werde nur von den Menschen getan: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei (Aug. De gratia Christi et pecc. orig. Lib. II, Cap. XIII, 14, p. 391, Tom. X, 1). Es ist nur natürlich, daß Pelagius dementsprechend auch den Begriff der Gnade abschwächt, die er entweder auf die Vergebungsgnade in der Taufe beschränkt

oder aber als eine „Hilfe zum Guten“ oder als Erleuchtung, als illuminatio per doctrinam et revelationem auffaßt.

Der Pelagianismus ist kirchlicherseits verurteilt; aber von Augustins Lehranschauungen sind nur diejenigen rezipiert, die in das Gefüge der übrigen Dogmen hineinpaßten. Die Irresistibilität der Gnade wird ausgeschieden; die gratia gratis data durch die Mitwirkung und das Verdienst des Menschen verdunkelt, die Fassung der justificatio als Gerechtmachung beibehalten. Eine semipelagianische Vermittlungstheologie bildete sich, die auf Johannes Cassianus zurückgeht. Die augustinische Lehre, so führt dieser aus, mit ihrer doppelten Bestimmung zum Heil und zum Unheil, sei schädlich; sie hebe die sittliche Anstrengung auf und sei Fatalismus oder gnostischer Dualismus. Der Mensch sei sittlich nicht tot, sondern nur krank; er könne sich selbst nicht helfen, wohl aber die Hilfe des Arztes verlangen. Er könne das Gute wohl anfangen aus eigener Kraft, aber nicht vollenden. Dazu muß ihm die Gnade helfen, die aber in keinem Fall den Menschen zwinge (cf. die XIII. Collatio Cassiani). Der spätere Semipelagianismus hat sich nicht völlig auf dem Boden der Ausführungen Cassians gehalten. Man muß, wie von Schubert in seinem Prädestinatus[1]) überzeugend nachgewiesen hat, verschiedene Spielarten des Semipelagianismus unterscheiden, einen mönchisch-asketischen und weltlich-klerikalen. Aber zwei Punkte hat er betont, die fortan maßgebend bei der Beurteilung der Prädestinationslehre geblieben sind, nämlich die Allgemeinheit der Gnade gegenüber dem Partikularismus Augustins — und die Bedingtheit der Prädestination durch die göttliche Präszienz menschlichen Tuns. (cf. schon Prosper Aquit. ad Aug. epp. 225, a; 428, 429 II, 1002; X, a 497 und Hilar.

---

[1]) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Heft IX, Leipzig 1903, von Schubert, der sog. Prädestinatus.

ad Aug. ib. ep. 226 p. 1007 ff., resp. 953 ff. . . . universis tamen hominibus propitiationem, quae est in sacramento sanguinis Christi, sine exceptione esse propositam . . . Qui autem credituri sunt, praescisse ante mundi constitutionem deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione . . . praeviderit.) Man sucht — das ist das Charakteristische — Augustins Autorität formell festzuhalten und kirchlich-augustinisch zu lehren,[1]) bleibt aber indeterministisch oder deutet Augustins Gedanken um, indem man das Klerikale und Sakramentale in den Vordergrund stellt (vgl. Faustus von Regi und Vincenz von Lerinum). Zwar hat es an Versuchen, genuin augustinische Tradition festzuhalten, nicht gefehlt, wie bei Cäsarius von Arelate und Fulgentius von Ruspe (De veritate praedestinationis), der die absolute Prädestination, sowie die Partikularität der Gnade in strengster Form und die ewige Verdammnis der vor der Geburt und Taufe verstorbenen Kinder lehrt. Aber die bischöfliche Synode zu Oranges (Concilium Arausicum v. J. 529) hat sich für einen gemilderten Augustinismus erklärt, in dem von der Partikularität und Irresistibilität des göttlichen Wirkens geschwiegen, zugleich allerdings die zuvorkommende und allein wirksame Macht der Gnade betont wird: Nullis meritis gratiam praevenientibus debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant etc. (bei Mansi, Sacr. Concil. coll. Tom. VIII, p. 711 ff., Cap. XVIII und XX). Man ist sich bewußt, daß die das Heil begründende und bewirkende Instanz allein in der Gnade liegt; aber man weiß das Verhältnis dieser Gnade zu der menschlichen Freiheit nicht näher zu beschreiben und geht dem Problem aus dem Weg. Deshalb fehlt die Widerstandskraft gegen die semipelagianische Anschauung, die immer allgemeiner wird. Auch fordert der

[1]) v. Schubert a. a. O. S. 129.

herrschende mönchisch-asketische Geist Raum für die Werkgerechtigkeit und das Verdienst!

Die Umdeutung und Umbildung der augustinischen Lehre im Geist seiner Zeit hat Gregor der Große vollzogen und damit die römisch-katholische Lehre über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen entscheidend beeinflußt. Er hält zwar an dem Zuvorkommen der Gnade fest, bemüht sich auch, die Unwiderstehlichkeit zu behaupten — und ist tatsächlich in vielen Ausführungen mehr augustinisch, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist; aber daß das liberum arbitrium des Menschen der Gnade zustimmen müsse und dadurch das meritum liberi arbitrii zustande komme, hat auch er behauptet. cf. Moralia Lib. XXIV, Cap. X, 24 (Benedict. Ausg.): Quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimur, qui liberati nos domino consentimus. Unde Paulus etc. . . . Lib. XI, Cap. IX, 13 und Lib. IX, Cap. XIV, 21, cf. auch Lib. XVI, Cap. XXV, 30, wo dieselben Gedanken wiederkehren. Die Vorherbestimmung, von der Gregor wiederholt spricht, richtet sich nach dem Verhalten des freien Willens zu der zuvorkommenden und befreienden Gnade und beruht auf der Präszienz. Die Zahl der Erwählten ist prädestiniert von Gott, weil er sieht, quod in fide et bono opere persistant. Hier liegt der fundamentale Unterschied zwischen Gregor und Augustin. Während jener den certus numerus prädestiniert sein läßt, weil er glaubt und gut ist, sagt Augustin, damit er gut sei (s. oben). Während Augustin lehrt, daß Gott die, die er nicht prädestiniert hat, dem Tode überläßt, sieht nach Gregor Gott die Verworfenheit der Bösen und läßt sie deshalb für die Hölle bestimmt sein. Nach Augustin krönt Gott sein Werk, wenn jemand selig wird; nach Gregor nostra opera. Dort ist der Wille Gottes das entscheidende (quia voluit!); hier wird der Wille des Menschen verselbständigt.

Damit ist das augustinische Erbe verkirchlicht. Werkgerechtigkeit und Moneismus dringen vor und verdrängen die religiösen Gedanken Augustins.

Daß Augustins Schriften in formaler auktoritativer Geltung weiterwirkten, gelegentlich also auch trotz der offiziellen gregorianischen Umdeutung seinen religiösen Determinismus herausstellen konnten, beweist die Gestalt Gottschalks. Ihm ist es vorbehalten gewesen, Augustins Lehre von der Partikularität und Irresistibilität der Gnade zu erneuern und zugleich zu verschärfen (vgl. seine beiden Confessiones und die in Hinkmars Gegenschrift de praedestinatione erhaltenen Fragmente seines libellus v. J. 848). Patrol. Lat. 121, 345—368: Ego Gottschalkus credo et confiteor . . . quod gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem . . . Deus incommutabilis ante mundi constitutionem dectos incommutabiliter per gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter reprobos per judicium justum incommutabiliter praedestinavit ad mortem aeternam. Damit überbietet er Augustins Aussagen, indem er die Vorherbestimmung zur gemina praedestinatio steigerte und sie mehr auf den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes als auf die Gnade bezieht. Trotzdem hat er nicht, wie seine Gegner sagten, gelehrt, daß Gott das Böse oder die Sünde prädestiniert habe. Credo . . . praescisse te ante saecula, quaecunque erant futura sive bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona (Conf. maj. p. 349). Die kirchlichen Autoritäten haben ihn verurteilt (843 u. 853). Sie haben die von ihnen festgehaltene praedestinatio sanctorum auf die Präszienz gegründet und 1. Tim. 2, 4 betont. So tritt der auch von Augustin vertretene Begriff des Verdienstes immer mehr in den Vordergrund des Dogmas sowohl wie der kirchlichen Praxis.

Anselm von Canterbury sucht in seinen Schriften De libero arbitrio und De concordia praescientiae et prae-

destinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio (Patrol. lat. Tom. 158 u. 159) das liberum arbitrium mit der Präszienz und Prädestination zu vereinen und lehrt, daß der Mensch nach dem Fall das Vermögen zum Guten behalten, nur den Gebrauch desselben verloren habe. Dieser müsse die Gnade wiederherstellen: Noc instrumentum semper habet homo, quamvis non semper illo utatur. . . . vocamus bic volnntatem affectionem illam ejusdem instrumenti, qua vult homo bene sibi esse . . . (De concord. praesc. . . . Cap. XI, 132). Ebenso läßt Bernhard von Clairvaux das liberum arbitrium nach dem Fall weiter bestehen, cf. Cap. VIII, p. 72 i. f. Libellus de gratia et libero arbitrio (ed. Landshuti 1842). Quid ergo? Facit liberum arbitrium quoniam non potest non peccare? Nequaquam — manet ergo etiam post peccatum miserum, tamen integrum. Der Mensch habe nach dem Fall nicht aufgehört, ein Wollender zu sein. Erst mit dem Wollen höre die Freiheit auf. Fragt man: Was tut der freie Wille, so lautet die Antwort kurz: Er wird gerettet (p. 53): Tolle liberum arbitrium et non erit, quod salvetur; tolle gratiam, non erit, unde salvetur. Die Gnade weckt den freien Willen, heilt ihn, indem sie ihn umwandelt, stärkt und bewahrt ihn, daß er nicht abfällt (S. 91). Die Verdienste des Menschen sind Gottes Geschenk. Daß hier trotz des Bemühens, in Augustins Bahnen zu wandeln, die augustinischen Gedanken vom Wirken der Gnade und von der Sünde verblaßt sind, ist klar.

Auch Thomas von Aquino gelingt es nicht, sich auf der Höhe der augustinischen Gnadenlehre zu halten. Wohl versucht er, an der Prädestinationslehre festzuhalten, aber die kirchliche Anschauung vom Verdienst verdunkelt die absolute Abhängigkeit von der Gnade. Indem er von dem Wesen Gottes ausgeht, das er mit Aristoteles als actus purus, als causa prima, primum moveus definiert (cf. Pars I Qu. III,

Artic. 6), gelangt er naturgemäß zu einem philosophischen Determinismus, der dann von ihm aus weitergewirkt hat bis auf die Reformatoren und darüber hinaus. Er vermengt, wie die Scholastik überhaupt, die metaphysische mit der religiösen Gedankenwelt und sucht in seiner von philosophisch-realistischen Voraussetzungen aus gewonnenen Weltanschauung, das Verhältnis Gottes zur Welt zu begreifen. Über den menschlichen Willen und Gottes Wirken führt er folgendes aus (Summa I, Qu. 105, Artic. IV): Deus non potest facere, quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret. Nam voluntatem moveri est ex se moveri et non ab alio. Ergo deus non potest voluntatem movere. Ferner: conclusio ad secundum dicendum, quod moveri ex se id est a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, nämlich von Gott. Et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ex alio. Zwei Arten von causae gibt es nach Thomas, naturales und voluntariae. In beiden wirkt Gott. Trotzdem bleibt jene eine naturalis und diese eine voluntaria, d. h. das freiwillig Handeln, das darin besteht, daß der Mensch von einem principium intrinsecum bewegt wird, schließt nicht aus, daß dieses wieder von einem andern bestimmt wird. Das ist philosophischer Determinismus. Das Charakteristische bei Thomas ist 1., daß er mit seinem aus der Philosophie übernommenen Determinismus kirchlichen Semipelagianismus zu vereinigen weiß. Schon um der merita willen muß er die menschliche Freiheit bestehen lassen, vgl. oben Fortsetzung: ad tertium dicendum, quod si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. 2. daß er im Gewand des Determinismus die augustinischen Gedanken von Prädestination festhalten will. Da Gott ihm Anfang und Ende aller Dinge ist, so ist auch die Prädestination

ein Teil seiner Vorsehung (nicht der Heilsgnade!) in bezug auf diejenigen, die zur Seligkeit bestimmt sind und dementsprechend auch die Verwerfung ein Teil seiner Vorsehung in bezug auf die, qui ab hoc fine decidunt. Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa (I, 23, 3 c.). Es gibt also einen von Ewigkeit her feststehenden Erwählungs- und Verwerfungs-Ratschluß und die Zahl der electi wie der reprobi ist genau vorherbestimmt. Niemand hat einen Anspruch auf Gottes Gnade. Gibt sie Gott, so wird der Mensch gerettet; gibt er sie nicht, so fällt der Mensch und muß dafür büßen. Aber der Mensch kann sich für den Empfang der Gnade vorbereiten. Das tut er vermöge des liberum arbitrium, das er besitzt. Aber er tut es doch wieder nicht ohne Hilfe Gottes, der ihn innerlich bewegt und zu sich zieht. Qu. 109, Artic. VI: ad quartum decendum quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio dei moventis et ad se trahentis. Diesen Widerspruch hat Duns Scotus zu vermeiden gewußt, indem er die Willkür und Freiheit Gottes zum Ausgangspunkt seiner Lehre machte.

Wenn wir bei Wiclef und den Reformatoren der Formel begegnen: „Omnia quae eveniunt, de necessitate eveniunt“, so sind das dieselben deterministischen Gedanken wie bei Thomas, nur in anderer Verbindung. Hier wie dort zeigt sich der Einfluß Augustins, dessen prädestinatianische Anschauungen eine deterministische Färbung angenommen und in dieser Form weitergewirkt haben. Wiclef geht in seiner Auffassung von der Kirche als der congregatio omnium sanctorum auf Augustin zurück, ohne jedoch die thomistische Theologie z. B. in der Auffassung der Sünde und der merita zu verlassen.

cf. Trial. 2, 14 p. 122. Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. In der katholischen Dogmatik ist es bekanntlich bei der semipelagianischen Auffassung von Sünde und Gnade geblieben. Das Tridentinum versucht, thomistische Formeln festzuhalten, schwächt aber ihre Bedeutung durch das aus der späteren Scholastik stammende se disponere ad gratiam. Noch einmal ist nach dem Tridentinum die Gnadenwahl zur Streitfrage innerhalb der katholischen Kirche geworden, als im Jansenismus augustinische Gedanken von Sünde, Gnade und Prädestination wieder auflebten (gratia irresistibilis). Da sind durch Roms Anathematismen Sätze verurteilt worden, die echt augustinisch waren, z. B. Discrimen inter foedus judaicum et christianum est, quod in illo deus exigit fugam peccati relinquendo illum in sua impotentia, in isto vero deus peccatori dat quod jubet, illum sua gratia purificando. (cf. Clemens XI Constitutio Unigenitus 1713 gegen 101 Irrtümer Quesnels.) Damit ist das Schicksal der augustinischen Gnadenlehre im Katholizismus endgiltig besiegelt.

4. Bei Luther und in der lutherischen Dogmatik.

Der fundamentale Unterschied evangelischer und katholischer Behandlung theologischer Probleme tritt uns deutlich in der Stellung entgegen, die die Prädestinationslehre bei den Reformatoren einnimmt. Auch sie gehen ebenso wie die mittelalterlichen Dogmatiker auf Augustin zurück. Von ihm rührt es her, daß sich ihnen die Gnadenlehre in die Form des Prädestinatianismus kleidet. Aber zugleich gehen sie über Augustin hinaus, indem sie zum leitenden Gesichtspunkt ihrer Heilslehre die certitudo salutis machen, die Augustin fehlt und an deren Stelle er die Kirche mit ihren Heilsmitteln gesetzt hat. Luther[1]) ist von Anfang an zu den prädestinatianischen

[1]) Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, Diss. theol. Göttingen 1875. — Köstlin, Luthers Theologie, Stuttgart 1883, I und II.

Gedanken durch seine tiefe Auffassung von dem sündlichen Verderben des Menschen gekommen, die sich durch das Studium Augustins und den Einfluß der deutschen Mystik befestigt hat. Bei ihm hängt von vornherein beides eng zusammen: Die Lehre vom servum arbitrium und von der Vorherbestimmung. Das ganze Interesse seiner Heilslehre, die wir als bekannt voraussetzen, besteht darin, festzustellen,[1]) daß der Mensch nur durch die Gnade gerettet werden könne, daß er ohne diese nichts Gutes vermöge und die Heilsgewißheit nur erlangt wird, wenn der Mensch allein auf Gott und nicht auf sein liberum arbitrium angewiesen ist (cf. De servo arbitrio p. 362). Von diesem Gedanken aus, der seiner eigensten persönlichen Erfahrung entspricht, kommt er auf die augustinische Lehre von der Prädestination, die ihm mit den biblischen Gedanken von der Erwählung zusammenfällt. Schon bevor er über die Prädestination näheres ausführt, ist ihm der Gesichtspunkt der Erwählung wichtig. Schon in der Psalmenerklärug vom Jahre 1513 und 14 hebt er hervor, daß es eine Auswahl gibt unter den Menschen nach dem freien Willen Gottes, deren Erwählung ewig ist und ohne praevisio fidei zustande kommt. Und da, wo die Prädestination zuerst bei ihm auftaucht, nämlich in den Thesen für die Disputationen aus den Jahren 1516 und 17 wird sie ausdrücklich mit der Erwählung[2]) kombiniert. Hiernach sündigt der Mensch in allem, was er tut und aus sich ist. Necessarie sub peccato manet. Ex parte hominis nihil nisi indispositio imo rebellio gratiae gratiam praecedit. Um so stärker ist der Ratschluß Gottes zu betonen, von dem allein die Bekehrung ausgeht. Denn optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio (Opp. lat. var. arg. I, 317, 29, 30). Zwar ist von einer gemina praedestinatio hier noch nicht die

[1]) Vgl. Lemme, Wesen des Christentums. S. 172 ff.

[2]) Vgl. auch die Vorlesung über den Römerbrief v. J. 1515/16, Glossen und Scholien. Leipzig 1908. S. 214.

Rede. Mit keinem Wort redet Luther von den reprobi im Unterschied von den electi. Aber schon in den folgenden Jahren tritt uns die Duplizität der von ihm behaupteten Prädestination unzweideutig entgegen. In diesem Sinne spricht er sich in der bekannten Stelle der Vorrede zum Römerbrief (Erl. A. 63, 135) aus, in der es heißt: „Daher — nämlich aus der ewigen Vorsehung Gottes — es ursprünglich fleußet, wer gläuben oder nicht gläuben soll. Damit es gar aus unsern Händen genommen und allein in Gottes Hand gestellt sei, daß wir frumm werden." Prädestination ist bei Luther nicht bloß Erwählung, sondern Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammnis und beruht auf dem unerforschlichen Ratschluß Gottes. Diese Steigerung der Vorherbestimmung zur gemina praedestinatio geht über Augustin hinaus und entspringt wohl lediglich der Unvorsichtigkeit, wie denn Augustin selbst gelegentlich sich so ausgedrückt hat. Den eigenen Impulsen Luthers entspricht lediglich die Gnadenlehre oder das positive Interesse an der Erwählung.[1]) Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, wie tröstlich der Glaube an die unfehlbare und endgültige Entscheidung Gottes über die Menschen ist, wie nur so Gottvertrauen und Gottesfurcht, aber auch Demut Gott gegenüber erzeugt und behauptet werden kann. Deshalb sagt er: Si enim dubitas aut contemnis nosse quod deus omnia non contingenter sed necessario et immutabiliter praesciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere ac niti? Christianorum enim haec una et summa consolatio nosse quod deus non mentitur sed immutabiliter omnia facit. (De servo arbitrio p. 137.) Nur so könne Heilsgewißheit entstehen. Der auf sich selbst gestellte Wille des Menschen dagegen könne sich nie dessen gewiß werden, ob er Gott gefalle. Auch der Glaube

[1]) Vgl. Lemme, Ethik, § 23 und 24.

an die Annahme oder Verwerfung durch Gott dient diesem Zweck. (De servo arbitrio p. 154): Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat. Trotz alledem ist der philosophisch-deterministische Hintergrund der Lehre Luthers nicht zu leugnen. Wir sehen, wie sich seine Aussagen über die Prädestination nicht etwa nur auf das sittliche Gebiet erstrecken, sondern auch das Verhältnis Gottes zur Kreatur überhaupt einschließen. Immer wieder wird betont, daß durch Gott alles bestimmt wird: Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et eterna infallibilique voluntate et previdet et proponit et facit. (De servo arbitrio p. 133.) Praedestinatio und providentia fallen zusammen. Der Gedanke der Immanenz Gottes in den Geschöpfen und der Alleinwirksamkeit Gottes in der Welt tritt kräftig hervor. Auch die gemina praedestinatio hängt damit zusammen. Daß hier philosophische Einflüsse vorliegen, daß thomistische Theologie Luther beeinflußt hat, ist nicht zweifelhaft. Aber einmal ist zu bedenken, daß die Verursachung der einzelnen Sünde von Luther nie behauptet wird, und daß im Vordergrund seines Interesses doch nicht der metaphysische, sondern der religiöse Gesichtspunkt steht. Im letzten Grunde sind die von ihm vertretenen deterministischen Anschauungen nur der Unterbau seiner Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade.

Sein eigentliches Interesse haftet an der Abhängigkeit des Menschen und seines Heils von der göttlichen G n a d e. Nur so wird es erklärlich, daß in dem Hinweis auf die Wirksamkeit des Wortes, auf den gepredigten und in Christo geoffenbarten Gott im Unterschied von dem n i c h t gepredigten und v e r b o r g e n e n Gott (cf. de servo arbitrio p. 227 u. 228), eine gewisse Einschränkung jener Aussagen enthalten ist. Das zeigt uns besonders der Schluß seiner Schrift de servo arbitrio p. 362 u. 363, und die Ausführung in dem lateinischen

Kommentar zur Genesis, in der er auf Christus hinweist und von ihm sagt: Si hunc audieris et in nomine ejus baptisatus fueris et diliges verbum ejus, tum certo es praedestinatus et certus de tua salute. Si vero maledicis aut contemnis verbum, tum es damnatus (Opp. exeg. lat. VI, p. 294). Luther hat Freiheit und Notwendigkeit in seiner Welt- und Gottesanschauung zusammen gedacht und sich aus der kalten Atmosphäre scholastischer Begriffsbildung unter Einfluß Augustins und der Mystik, getragen von der Kraft der biblischen Gedanken herausentwickelt. Vor den falschen Konsequenzen seiner Lehre hat er wiederholt gewarnt, auch die Unverlierbarkeit der Gnade nie behauptet. Aber ihre Alleinwirksamkeit ist ihm Grund und Eckstein seiner Heilslehre gewesen und geblieben.

Welche Abschwächung und Umbildung die reformatorischen Gedanken Luthers in der nachlutherischen Theologie erfahren haben, ist bekannt. Hatte Melanchthon [1]) in der ersten Ausgabe der Loci vom Jahre 1521 durchaus prädestinatianisch, ja deterministisch gelehrt (vgl. Corp. Ref. XXI, S. 87 u. 88 und die annotationes zu den Proverbia vom Jahre 1525), so tritt diese Lehrweise schon seit 1527 zurück, um dann später von ihm ganz aufgegeben zu werden. Die synergistische Richtung, die ihn mehr und mehr beherrscht, läßt ihn zwar nicht die Erwählungs-, wohl aber die Prädestinationslehre schon in der Augustana invariata und der Apologie übergehen, wie er in einem Brief an Johann Brenz vom 30. September 1531 (Corp. Ref. II, p. 547) sagt: . . . ego in tota apologia fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione . . . Im Kommentar zum Römerbrief vom Jahre 1532 will er von der Prädestination nichts wissen und in den Loci vom Jahre 1535 lehrt er, daß bei der Bekehrung

[1]) Vgl. Lemme, Christl. Ethik, I, S. 249.

3 Dinge verbunden seien, das Wort, der heilige Geist und der Wille des Menschen (cf. Corp. Ref. XXI, p. 376), ebenso im Leipziger Interim. Die Partikularität der Gnade lehnt er entschieden ab und desavouiert seine früheren Aussagen, vgl. a. a. O. S. 372: Nec invehenda sunt in ecclesiam deliramenta de stoico fato aut περὶ τῆς ἀνάγκης. In der Ausgabe der loci vom Jahre 1543 heißt es (Corp. Ref. XXI, 659): Liberum arbitrium in homine facultatem esse, applicandi se ad gratiam.

Wohl haben die Gnesiolutheraner energischen Widerspruch erhoben, und Flacius behauptete, die Erbsünde sei nicht Akzidenz, sondern Substanz im Menschen; der natürliche Mensch sei wie ein Block und verhalte sich nicht nur pure passive in der Bekehrung, sondern widerstrebe Gott necessario et inevitabiliter. Auch die den Streit der evangelischen Theologen beendigende Konkordienformel lehrt, daß sich der Mensch bei der Bekehrung pure passive verhalte (R. 680, 89) und er das Heil Gott allein zu verdanken habe . . . ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest; aber die Allgemeinheit des Heils wird stärker als bei Luther betont. Die Schuld für das Verlorengehen wird unter Hinweis auf Hosea 13, 9 dem Menschen zugeschrieben (R. 814, 62). Bei der Prädestination, die in der Solid. decl. XI, R. 718 ff. behandelt ist, wird zwischen Präszienz und ewiger Erwählung der Kinder Gottes unterschieden. Die erstere erstrecke sich auf alle; die letztere nur auf die filii dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt. Die Auswahl ist aber nicht eine willkürliche, sondern durch die Gnadenmittel geordnete (R. 808, 39 u. 41; 802, 14; 805, 29) — und darum auch nicht unwiderstehlich. Die ganze Lehre dürfe nicht ohne Zusammenhang mit der Offenbarung in Christo und dem wirksamen Wort Gottes betrachtet werden. Dadurch wird die deterministische Schroffheit der Prädestination vermieden. Frei-

lich: die Schwierigkeiten des Problems sind hier umgangen — die letzten Konsequenzen sind nicht gezogen. Aber der Synergismus auf der einen (praevisio fidei) und der Determinismus auf der andern Seite ist abgewehrt.

Wenn die lutherischen Dogmatiker in der Lehre von der Prädestination zwischen einer voluntas universalis und speciatis unterscheiden, quae peccatores oblata salutis media amplectentes aeterna salute donare constituit (Hollaz bei Schmidt, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 194) — und aus dieser die eigentliche praedestinatio hervorgehen lassen, d. i. das decretum Dei aeternum de conferenda salute aeterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in Christun fideliter credituros esse praevidit — so liegt hier bei aller Berührung mit den Aussagen der Konkordienformel doch eine starke Abweichung vor. Die praevisio fidei ist neu, die praedestinatio keine absolute, sondern ordinata und conditionata. Die Untersuchung zweier Willen in Gott ist bedenklich, und das heilsgeschichtliche Moment kommt nicht zu seinem Recht. — Die neuere lutherische Dogmatik hat das letztere stärker betont. Der Rationalismus freilich begnügt sich damit, den Heilswillen Gottes mit der allgemeinen Vorsehung gleichzusetzen und den nach Tugend strebenden Menschen durch diese Providenz zum Heil gelangen zu lassen. — Tiefer und umfassender hat Schleiermacher und die ihm folgende spekulative Richtung in der Dogmatik das Problem erfaßt. Nach Schleiermacher gibt es eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher „aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird“. Er setzt dann die Gesamtheit der Geretteten der Gesamtmasse der Menschen gleich und kommt so zu einem Determinismus, der sich aus seinen pantheistischen Voraussetzungen, nicht aus dem biblischen Verständnis der Prädestination erklärt. Die Ansichten der neusten Dogmatiker sind zum Teil von Schleiermacher

beeinflußt, dessen Gedanken in veränderter Gestalt in der modernen (monistischen) Richtung wiederkehren, zum Teil folgen sie älteren Vorbildern und suchen gegenüber der gerade in der jüngsten Zeit wieder stark betonten deterministischen Richtung die Freiheit des Willens und der Persönlichkeit zu retten.

Eine ungleich wichtigere Stellung als in der lutherischen nimmt die Prädestinationslehre in der reformierten Kirche ein. Hier hat sie ihre stärkste Ausprägung innerhalb des Christentums erfahren.

5. Bei Zwingli, Calvin und in der reformierten Theologie.

Schon Zwingli hat deterministisch und prädestinatianisch gelehrt. Auch er steht unter Einfluß des augustinischen Geistes und kommt so zur starken Hervorhebung der göttlichen providentia und electio. Die Alleinwirksamkeit Gottes ist ihm herrschendes Prinzip. „Unverbrüchlicher Kanon muß sein, daß alles durch die göttliche Vorsehung regiert und disponiert wird, sonst wäre Gott nicht Gott." (In einem Brief vom 25. Januar 1527 an Fontejus bei Schweizer[1]) I, S. 97.) Der Mensch ist nur Werkzeug und Gefäß Gottes. Gott erwählt, wen er will, und diese Erwählung geht dem Glauben voraus. Aber auch das Böse geht im letzten Grunde auf Gott zurück (supralapsarisch!). „Gott bewegt den Räuber zum Totschlag, bringt den Unvorbereiteten zum Tode" (vgl. Schweizer I, S. 121). In seiner Schrift De providentia (Opp. IV, S. 97 bis 144) sagt er (S. 123 u. 124): Non igitur potest vel consilium liberum vel meritum re ipsa adseri, quantumvis nomina et mentionem nemo neget inveniri in diversis libris, sed profecto non aliter, quam ut nomina sint earum rerum,

---

[1]) A. Schweizer, Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. Zürich 1854 u. 56.

quae solius dei sunt propriae. Nam faciendo non reddimur fratres Christi, sed per electionem illum cognoscendo et amplectendo. Ebenso führt er in der Schrift „De vera et falsa religione“ aus, der Mensch habe Gott gegenüber weder Verdienst noch Anspruch. Gottes Wahl allein mache selig. Auch Heidenkinder könnten erwählt sein usw. Diese Lehre hat er zuerst vorsichtig, dann entschiedener vertreten und bis zu seinem Ende behauptet. Abgesehen von der Ausdehnung der Erwählung auf das außerchristliche Gebiet sind das die gleichen Gedanken über Prädestination wie bei Augustin und Luther, nur in anderer Orientierung. Bei Zwingli tritt von vornherein das objektive Prinzip der Alleinwirksamkeit Gottes mehr hervor, das wir dann bei Calvin in seiner konsequentesten Durchführung kennen lernen.

Zwar ist die Prädestinationslehre Calvins[1]) nicht, wie Schweizer will, das Zentraldogma seines Systems. In der confession de la foi, die die Bürger Genfs beschworen, fehlt sie. Aber sie ist so wesentlich für sein System, daß man Calvin nicht versteht, ohne seine Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung zu würdigen. Diese ruht durchaus auf Luthers Schrift de servo arbitrio. Schon in der ersten Ausgabe der Institutio religionis christianae v. J. 1536 tritt sie uns entgegen. Gleich im ersten Teil „De lege“ hebt Calvin den Gesichtspunkt der Gloria Dei heraus und stellt ihn dem Menschen gegenüber, der ohne Gott nichts Gutes vermag, vgl. Corp. Ref. XXIX, 48. Christus ist uns gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit usw. In eo electi ab aeterno sumus ante mundi constitutionem nullo nostro merito (XXIX, 51). An seine Wohltaten muß man sich halten. Er ist das Haupt seiner Kirche (S. 72), die als die Gesamtheit der Erwählten bezeichnet wird (Kap. II, 114). Gott hat sich,

[1]) Vgl. Lic. Dr. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre. Ein Beitrag zur Würdigung der Eigenart seiner Theologie. Halle a. S. 1897.

wie er bei der Taufe ausführt (a. a. O. 117), auch aus dem Kindesalter vasa misericordiae ausersehen, sed tantum dico, omnes Dei electos per fidem ingredi in vitam aeternam (a. a. O. S. 118). Im Gegensatz zu den vasa misericordiae ist dann wiederholt von den reprobi die Rede (70, 85 usw.). Hier ist alles, der Aufbau der Schrift, wie die Gedankenfolge im einzelnen, Luther entnommen. So auch der immer wiederkehrende Hinweis darauf, daß der Mensch sich nicht rühmen solle usw. Aber im Unterschied von Luther, dessen Interesse sich auf die Sicherstellung der Heilsgewißheit durch die Alleinwirksamkeit der Gnade konzentriert, tritt bei Calvin der Gesichtspunkt von der Autorität des seine Ehre wahrenden, Gehorsam fordernden Gottes schon hier kräftig hervor. XXIX, 234 Cap. VI De libertate Christiana: „nihil hic hominis temeritate, sed Dei jubentis autoritate omnia fieri." Das zeigt sich noch deutlicher in der 2. Ausgabe der Institutio, wo er die Lehre von der Prädestination bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, vgl. die bekannte Stelle C. R. XXIX, 865: Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet . . . Danach hat Gott von Ewigkeit her das Geschick der Menschen vorausbestimmt, den einen zur Seligkeit, den andern zur Verdammnis. Die Vorausbestimmung beruht auf einem ewigen und unveränderlichen Beschluß, der bei den einen, die gerettet werden, lauter Gnade und Erbarmen ist — und bei den andern ein zwar gerechtes, aber unerforschliches Endurteil Gottes. Die Erwählten unterscheiden sich von Natur von den zur Verdammnis Bestimmten nicht (a. a. O. 867). Gott erbarmt sich, wessen er will, und verwirft, wen er will (870). Die Erwählung wird vermittelt durchs Wort. Dieses ist nur wirksam bei den Erwählten. Denen, die verworfen werden, gibt er keine Gelegenheit zum Hören oder verstockt sie, weshalb, wie Calvin ausdrücklich sagt, Gott wohl als

Tyrann angesehen werden könnte. Der Menschen Verderben rührt von Adam her. Auch sein Fall war vorherbestimmt (871). Er hatte Freiheit, zu wählen; aber Gott wirkte nicht in ihm; so fiel er. Deshalb kann Gott nicht für seinen Fall verantwortlich gemacht werden, ebensowenig wie für das Verderben der reprobi. Auch sie müssen im letzten Grunde Gott verherrlichen. Gottes Ehre und Ruhm ist das höchste Prinzip seines Handelns. Die Prädestination soll den Glauben an Gott nicht stürzen, sondern befestigen und dem Einzelnen die Sicherheit geben, daß er nicht verloren geht. Diese Gewißheit gewinnt man in der Gemeinschaft mit Christus. Quodsi in eo electi sumus . . . (880). Auch der sittliche Wandel wird durch die Prädestination nicht beeinträchtigt: Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet (877). Wer weiß, daß er erwählt ist, wird sich um so eifriger eines sittlichen Wandels befleißigen usw. (882). —

Man hat diese Prädestinationslehre Calvins auf die Prägung des Gottesbegriffes bei ihm zurückführen wollen, dessen Eigentümlichkeit Ritschl und Seeberg in der „Willkür" sehen und den Seeberg auf skotistisch-nominalistische Einflüsse zurückführt. Seeberg findet diesen Einfluß auch bei Luther, z. B. in der Aussage, daß Gott handele, weil er es so wolle und es deshalb gut sei, weil er es gerade so wolle (Seeberg II, S. 650, 651 und 492 u. 493). Zwar ist die Theologie der Nominalisten für Luthers Entwicklung nicht ohne Bedeutung gewesen; aber man übersieht doch, daß Luther durch den Hinweis auf die voluntas nur die absolute Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit Gottes wahren will. Gottes Wesen ist ihm nicht, wie Seeberg meint, Willkür, sondern Willensmacht und Willensfreiheit, die nach seiner Wahl teils verwirft, teils begnadigt und so das Heil der Menschen schafft.

Auch bei Calvin ist es nicht die Willkür Gottes, die für

ihn ausschlaggebend ist, sondern seine Souveränität und Kausalität; allerdings hier nicht zunächst, wie bei Luther, mit Rücksicht auf das Heilsinteresse der Menschen, sondern mit Hinblick auf seine Ehre, die über alles geht. Bei der Beurteilung der Gottesvorstellung beider ist nicht zu vergessen der charakteristische Unterschied des deutschen und schweizerischen Reformators: dort das zarte tiefe Gemüt, das nach einem Halt sucht für das geängstete Gewissen, das sich aus dem heißen sittlichen Kampf in die Arme der rettenden Gnade flüchtet und sich an die Versicherung hält, daß der offenbare Gotteswillen mit der Zusage der Vergebung und des Heils uns genüge zur Begründung unseres Glaubens. Hier — bei dem Romanen und Juristen — der Schwerpunkt der Religion im Verstand und Willen liegend! Daher das geschlossene System der Dogmatik mit der unbeugsamen Konsequenz des Denkens, die — möchten wir sagen, ihren Weg über Leichen sucht (vgl. die Hervorhebung der reprobatio, die bei Luther zurücktritt); daher die Betonung der Theokratie, die angestrebt wird; das zähe, energische Streben, mit kühnem Wagemut und rastloser Arbeit, diese Gottesherrschaft auf Erden durchzuführen, deren Verwirklichung schließlich auch die Prädestination dienen muß.

Die Prädestinationslehre Zwinglis und Calvins ist noch verschiedentlich Gegenstand lebhafter Auseinandersetzungen gewesen, und zwar mit Heßhusen (1560), der geltend machte, Calvin stelle ein Fatum auf, mache Gott zum Urheber der Sünde und stelle Gottes Willen als einen ungewissen hin (Schweizer, a. a. O. S. 402); ferner zwischen Marbach und Zanchius (1561—63) über die perseverantia sanctorum. Die Lehre hat ihre Kodifizierung gefunden außer in dem Consensus Genevensis in den anglikanischen Artikeln, der Basiliensis prior, der Helvetica I u. II, den Confessiones Scoticana, Gallicana und Belgica; in echt calvinisch-supralapsarischem Sinn allerdings nur in dem ersteren und der Formula Con-

sensus Helvetici v. J. 1655. Die Tetrapolitana, der Genfer und Heidelberger Katechismus übergehen die Prädestination und begnügen sich mit der electio. Trotzdem haben die reformierten Theologen prädestinatianisch gedacht, und die Bekenntnisse sprechen sich in gemäßigter Weise über sie aus. Die Frage, ob der Sündenfall von Gott gewollt und gewirkt (Calvin und Beza) oder nur zugelassen sei, tritt zurück. Der praktische Gesichtspunkt der Wahrung des Heilsinteresses wird stärker betont, während allerdings auf der andern Seite außer Beza auch Zanchius, Musculus und Petrus Martyr die schroffe, supralapsarische Fassung vertreten. Zum Streit über die Prädestination ist es noch einmal auf holländischem Boden gekommen, wo Arminius in Leyden (gest. 1609) dem Supralapsariner Gomarus gegenüber universalistisch gelehrt hat und seine Anhänger nach seinem Tode ihre Ansichten in fünf Sätzen zusammenstellten (Satz II, daß Christus für alle gestorben sei; Satz IV, daß die Gnade nicht unwiderstehlich wirke). Zum Ausgleich des Kampfes wurde die Dortrechter Synode berufen (1618—1619). Hier bestätigte man in den Canones Dortechtani[1]) die partikulare Gnadenwahl, Cap. I de divina praedestinatione: VII: Est autem electio immutabile dei propositum . . . ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem, aliis nec meliorem rei digniorem . . . ad salutem eligit in Christo p. 694. Die Rechtfertigung tritt zurück, Christus ist im Grunde nur für die Erwählten gestorben. Gott ist der Allmächtige, der sein Werk an den von ihm Erwählten treibt und durchsetzt. Die Dortrechter Dekrete sind allerdings nur in den Niederlanden, Frankreich und der Schweiz angenommen worden. In England hat sich neben Calvins Prädestinationslehre der Universalismus der Heilslehre erhalten, ebenso in Deutschland (vgl. die Repetitio Anhaltina Cap. XI

[1]) Niemeyer, Collectio confessionum de ecclesiis reformatis publicatorum Lips. 1840, p. 690 ff.

bei Niemeyer, S. 638). Zu einer einheitlichen und abschließenden Lehrbildung in der Frage der Prädestination ist es weder auf reformiertem noch lutherischem Gebiete gekommen. —

Untersuchen wir nun, wie weit die in der christlichen Dogmengeschichte entwickelte Lehre von der Vorherbestimmung auf biblischer Grundlage ruht; ob sie, ebenso wie die oben ausgeführte islamische Anschauung auf die Urkunde der Offenbarung zurückgeführt werden kann. Daran wird ihre Berechtigung zu prüfen, und von da aus sich erst ein abschließendes Urteil über sie gewinnen lassen.

6. Im Alten Testament.

Bei der Betrachtung des Alten Testaments begegnet uns als beherrschender Gesichtspunkt der Gedanke der Erwählung, der dann in die neutestamentliche Anschauungsweise übergeht und hier — vorzüglich bei Paulus — in das Zentrum der Heilslehre gerückt ist.

Die Erwählung ist ein Akt göttlichen Erbarmens, als dessen Objekt in erster Linie Israel[1]) erscheint. Aus der Zahl der Völker hat Gott sich Israel erwählt, hat mit ihm einen Bund geschlossen (Jes. 45, 4), und hat es zum Licht der Heiden gemacht (42, 1). Und dies nicht etwa, weil es vor den andern Völkern besondere Vorzüge hat — das wird ausdrücklich zurückgewiesen Deut. 7, 66 — sondern weil Jahwe es lieb hat und ihm den Schwur halten will, den er ihm geschworen (V. 8). Sein Verhältnis zu Israel gründet sich allein auf seine Liebe zum Volk und auf seine Bundestreue. Gott hat sich eben dies Volk ausersehen — warum weiß er allein — um es zum Träger seiner Heilsgedanken für die Welt zu machen. Wir haben also hier den Begriff der Erwählung im heilsgeschichtlichen Sinn festzustellen. Der ge-

[1]) Vgl. Lemme, Christliche Ethik I, S. 599.

bräuchliche Ausdruck dafür ist בָּחַר = erwählen und יָדַע, womit das Erkennen in aneignendem, schöpferischen Sinn gemeint ist. Die Grundbedeutung, die auch im Arabischen vorherrscht, ist ودع = ponere, hineinlegen und dann cognoscere, ebenso wie عرف = wissen — erzeugen. Das ist wichtig für das Verständnis des Begriffs auch im Neuen Testament. Im übertragenen Sinn bedeutet יָדַע dann „auserſehen" zum Heil = *προγιγνώσκειν* bei Paulus. Diese Bedeutung hat es in Amos 3, 2 und Hosea 13, 5. Das Auserſehen und Erwählen bezieht sich aber nicht nur auf das Volksganze, sondern als Gegenstand der Erwählung oder Verwerfung werden — ebenfalls unter theokratischem Gesichtspunkt — auch Jakob und Esau genannt. Sie sind die Träger der Volksstämme — und wie Gott erwählt oder verwirft, liebt oder haßt, das zeigt sich an ihnen, Maleachi 1, 2, 3. Die Verschiedenheit der Brüder wird als auf Vorherbestimmung beruhend gedacht Gen. 25, 23, womit ein Prädestinatianismus in heilsgeschichtlichem Sinn unzweideutig ausgesprochen ist. Das zeigt auch die wiederkehrende Bilderrede von dem Ton und dem Töpfer, Jes. 29, 16; 45, 9 ff., in der sich doch die deutliche Beziehung auf Israel verrät. Hierher gehört auch das Verfahren Gottes mit den Königen, die zu Werkzeugen seiner Heilspläne bestimmt sind, wie Cyrus Jes. 45, 1 ff. und Pharao Exod. 3, 19; 4, 21; 5, 1 ff. — und über die er machtvoll verfügt, um sie seinen Zwecken mit Israel dienstbar zu machen. — Aber daneben finden wir auch das Bestimmtsein e i n z e l n e r durch Gott o h n e Beziehung auf das Volksganze im Alten Testament behauptet. Von Jeremias heißt es: יְדַעְתִּיךָ — ich habe dich auserſehen — (Jer. 1, 5), womit freilich zunächst auch wieder gleichsam das „dienstliche" Verhältnis des Aussendenden zum Propheten gemeint ist, dieses doch aber als auf dem p e r s ö n l i c h e n Verhältnis des Propheten zu Gott beruhend gedacht wird, vgl. Exod. 33, 17, wo es von Moses heißt: „Gott kannte ihn mit Namen." Damit

zusammenhängend wird das ganze Tun des Menschen als von Gott abhängend gedacht. „Des Menschen Tun steht nicht in seiner Hand" Jer. 10, 23; Prov. 16, 9. „Wem Gott gnädig ist, dem ist er gnädig" Exod. 33, 19. Auch das Böse tut der Herr, der das Licht schafft wie die Finsternis; den Frieden wie das Übel Jes. 45, 7; Amos 3, 6; Kohelet 7, 14; der den Einzelnen verstockt, wie er Pharao verstockt hat Jes. 6, 9 u. 10. Vgl. Josua 11, 20: חִזֵּק, הִקְשָׁה = verstocken, verhärten. Die Bekehrung geht von ihm aus Jer. 17, 14; 31, 18. Er beeinflußt die Gesinnung und bildet das Herz Ps. 33, 15; 51, 12; 139, 24. In dem allen sehen wir eine religiös-deterministische Anschauungsweise die Gedankenwelt des Alten Testaments beherrschen — und alle Versuche, sie zu leugnen, werden dem grundlegenden Gedanken des Alten Bundes nicht gerecht. — Aber daneben begegnet uns ganz unvermittelt und unreflektiert ein ethischer Indeterminismus, eine Hervorhebung der freiheitlichen Selbstbestimmung des Menschen, die jenen Gedanken stracks zu widersprechen scheint. Schon daß das Gesetz sich mit kräftigem Appell an die Menschen wendet, um sie zur Befolgung seiner Forderungen zu bewegen, läßt auf die Voraussetzung der Möglichkeit freiheitlicher Entscheidung schließen. Das Gesetz appelliert an den Willen des Menschen, der über das Böse herrschen soll Gen. 4, 7. Dem Volk wird das Gute und Böse, Segen und Fluch vorgelegt. Nun soll es wählen Deut. 30, 15 ff. Ja, sie sollen sich selbst zu Gott hinwenden und von ihm sich retten lassen Jes. 45, 22. Neben der allgemeinen Sündhaftigkeit, die als Verhängnis erscheint und dem Übel, das unverdient über die Kinder hereinbricht für die Sünden ihrer Väter, wird hin-

[1]) Interessant ist, wie das Buch Jesus Sirach die Wahlfreiheit des Menschen betont, als wenn es in einen dogmatischen Streit über die Prädestinations-Frage eingreifen wollte, vgl. 15, 14 ff.: „Er hat den Menschen von Anfang an geschaffen und ihm die Wahl gegeben" . . .

gewiesen auf die Geduld Gottes mit dem Tun der Menschen. Exod. 34, 6. 7; Ps. 103, 8; Hosea 13, 9 ist umgekehrt zu verstehen, als nach der traditionellen Auslegung. Wir lesen: „Ich habe dich zugrunde gerichtet" — (Perf. prophet.) — ich richte dich sicher zugrunde — wer könnte dir helfen? — Deut. 30 u. 31 steht beides nebeneinander: das Unglück als ein Verhängnis Gottes und die Ermahnung, seine Gebote zu halten; ebenso Jer. 18, 11: Gott bereitet das Unglück; darum sollen sie sich zu ihm bekehren. Jer. 31 hören wir den ergreifenden Ruf: Kehre wieder, Jungfrau Israel; ein jeglicher wird wegen seiner Missetat sterben (V. 30) und doch wieder Klagel. 5, 7 die Heimsuchung und Strafe der Vätersünden an den Kindern! Daß eine Entwicklung der Gedanken über das Verhältnis des göttlichen Wirkens zur menschlichen Freiheit innerhalb des Alten Bundes stattgefunden hat, zeigen uns die Propheten. Ob eine solche in der verschiedenartigen Verwendung des Töpfer-Gleichnisses vorliegt, erscheint uns freilich zweifelhaft. Um so deutlicher zeigt sich diese Entwicklung in Ezech. 18, 20: („der Sohn soll nicht tragen die Missetat des Vaters"), worin die vergeistigte Anschauungsweise des späteren Prophetentums gegenüber dem altisraelitischen Verständnis des Strafübels zum Ausdruck kommt. So finden wir im Alten Testament Aussagen über die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott und über die Freiheit seines sittlichen Handelns nebeneinander.[1]) Religiöser Determinismus und ethischer Indeterminismus, beides in der unreflektierten Form alttestamentlicher Frömmigkeit sind in gleicher Weise vertreten. Einen sich ausschließenden Gegensatz braucht dies Nebeneinander beider Gedankenreihen nicht zu involvieren. Einmal ist die orientalische Bildersprache zu berücksichtigen, die gern These und Antithese gegenüberstellt und die Gedanken bunt zu mischen weiß. Ferner haben wir

---

[1]) Vgl. Lemme, Christl. Ethik § 19 (S. 248).

hier so wenig wie im Qor'ān ein theologisches, nach den Gesetzen der Logik gebautes System, und die verschiedenen Aussagen über das Verhältnis des göttlichen Wirkens zur menschlichen Freiheit enthalten Sätze, wie sie bei einer vielseitigen religiösen Ausdrucksweise über den genannten Gegenstand überall vorkommen und in anderer Form und Verbindung auch im Neuen Testament wiederkehren. —

7. Im Neuen Testament.

Im Neuen Testament tritt die Erwählung im theokratischen Sinn zurück, und die persönliche tritt in den Vordergrund. Wohl geht der Heilswille Gottes nach der Verkündigung Jesu auf das ganze Volk Israel, und der erhöhte Herr gibt seinen Jüngern den Befehl, εἰς πάντα τα ἔθνη zu gehen. Er ruft alle, die mühselig und beladen sind, ohne Unterschied und denkt nicht an einzelne Erwählte. Aber — in Wirklichkeit sind es doch nur wenige, die ihm folgen. Nur eine kleine Schar von Jüngern hat sich gesammelt. Und die sind ihm nun die von Gott Auserwählten, die Gottgesegneten, denen der Vater das Reich gibt, vgl. Luk. 12, 32: „die kleine Schar"; Matth. 20, 23: οἷς ἑτοιμάσθη und 25, 34. Daß hier überall eine Partikularität der Auswahl hervortritt, kann nicht geleugnet werden. Die Frage ist nur, ob diese auf Bestimmung beruhend gedacht wird oder sich als das Resultat eigener Entscheidung darstellt? Das erstere erscheint uns unzweifelhaft. Offenbar sieht Jesus in dem Gläubigwerden seiner Jünger und derer, die ihm nachfolgen, eine Wirkung Gottes, eine Teleologie der göttlichen Heilsgedanken, die in der um ihn sich sammelnden Heilsgemeinde Verwirklichung findet, vgl. Mark. 13, 20, wo unter den „Erwählten" diese zum Heil gekommene neutestamentliche Gemeinde zu verstehen ist und ge-

sagt wird, daß Gott um ihretwillen die Tage kürzen wird.[1]) Die Teleologie Gottes mit der Gemeinde wird sub specie aeternitatis betrachtet. Sie erscheint als von Grundlegung der Welt an beabsichtigt und vorbereitet Matth. 25, 34, wo nicht von einem vorzeitlichen göttlichen Akt der Ewählung, sondern von der ewigen Gnadenabsicht Gottes die Rede ist, in der er sein Reich ihnen geben will und alles tut, um es ihnen zuteil werden zu lassen. Dem Gedanken der Erwählung korrespondiert der Begriff der Berufung, unter dem wir nach alttestamentlichem Sprachgebrauch (קָרָה) den wirksamen Ruf Gottes zu verstehen haben. So Matth. 9, 13; Luk. 5, 32, wo die Bedeutung der Einladung, die man nach dem Vorgang der lutherischen Dogmatiker darin hat finden wollen, keinesfalls genügt. Daran ändert auch der im Anschluß an das vorhergehende Gleichnis geprägte Satz Matth. 22, 14 nichts, da ἐκλεκτός hier ebensowenig wie κλητός eine über den Sinn des Gleichnisses hinausgehende Bedeutung haben kann. Mit dieser Bedeutung der Berufung als des wirksamen göttlichen Rufes hängt die Vorstellung zusammen (Matth. 13, 11), daß es den einen gegeben ist, das Geheimnis des Himmelreiches zu verstehen, während die andern mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören.

Freilich ist von der Erwählung in dem nachgewiesenen religiösen Sinn jener andere Gedanke zu unterscheiden, den wir gleichfalls bei Jesus finden: der Hinweis auf die Erwählung im historisch-amtlichen Sinn, vgl. Luk. 6, 13; Joh.

---

[1]) Wenn Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1911, S. 169 die Stellen Mark. 13, 20; 22, 27 = Matth. 24, 22. 24. 31 ausscheidet, weil zu der „kleinen Apokalypse" gehörend, so gibt er selbst zu, daß Luk. 18, 7 „christlich" ist, und Matth. 20, 23 und 25, 34 hat er nicht berücksichtigt. Gewiß hat Jesus keine Theorie über Erwählung und Vorherbestimmung, aber daß er die Seinen als von Gott ihm gegeben und ihr Heil als ein längst gewolltes und vorbereitetes ansieht, geht aus den zitierten Worten deutlich hervor.

15, 16; 6, 70 usw., bei der zunächst nur von der für seinen Jüngerkreis und sein irdisch-menschliches Wirken getroffenen Auswahl die Rede ist. — Daneben begegnen uns Aussagen im Munde Jesu, die der freiheitlichen Selbstbestimmung des Menschen Spielraum gewähren. Daß Jerusalem und seine Bewohner ihn nicht hören, liegt, wie er klagend hervorhebt, an ihrem „*Nichtwollen*". Der Ruf ergeht: Kommt zu mir! Er muß es also den Menschen zutrauen, daß sie ihn hören und seiner Stimme folgen können. Aber freilich die *Initiative* zum Heil geht von Gott aus! Das zeigt sich besonders im *Johannes-Evangelium*, in dem der Gedanke der göttlichen Verursachung im Heilsprozeß viel stärker zur Geltung kommt als in der Synopse. Danach kommt niemand zum Sohn, es sei denn, daß ihn *ziehe* der Vater (6, 44). Da sind Jesus die Seinen *gegeben* vom Vater (17, 6. 7. 9. 11); da ist es *Gottes* Werk, daß sie an ihn glauben (6, 29); da ist ihm *alles* von seinem Vater gegeben (6, 39); da *kennt* er die Seinen (10, 27 u. 29), wobei zu bemerken ist, daß auch hier die oben gezeigte Bedeutung des „Kennens" hervortritt. Da tun die einen von *Natur* die Werke der Finsternis und die andern des Lichts (3, 20 u. 21). Die Menschheit ist — wie von einem metaphysisch-spekulativen Gesichtspunkt aus — in zwei Klassen geschieden. Und doch werden sie nach ihrem *Glauben* gerichtet (3, 18); sie müssen an das Licht *glauben*, wenn es anfängt zu scheinen — sonst kommen sie ins Gericht. Gott ruft — und der Mensch soll folgen. Aber dieses Folgen beruht darauf, daß der Vater sie *zieht* zum Sohn, so daß wir das Heil bei Johannes im wesentlichen auf das göttliche Wirken zurückgeführt sehen.

In der *Apostelgeschichte* und den außerpaulinischen Briefen erkennen wir die Grundgedanken Jesu wieder unter gleichzeitiger Berührung mit Paulus. Act. 13, 48: *ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* besagt nichts anderes, als das

Bereitet- und Erwähltsein zum Reiche Gottes bei Jesus; von Verwerfung ist hier so wenig wie dort die Rede. Auch 1. Petri 2, 8 geht über die Gedanken Jesu vom Gericht, das schließlich ein Selbstgericht ist, nicht hinaus. Das Sichstoßen am Wort und nicht daran glauben: εἰς ὃ (sicl. προσκόπτειν) καὶ ἐτέθησαν ist eine Folge ihrer Unempfänglichkeit. Die κλῆσις und ἐκλογή treten nebeneinander auf in 2. Petri 1, 10, wo die Leser ermahnt werden, ihre Berufung und Erwählung fest zu machen durch ihren Wandel. Die zum Glauben Gekommenen werden als von Gott „Erwählte" bezeichnet — (1. Petri 2, 9) unter Übertragung des theokratischen Begriffs der Erwählung auf die neutestamentliche Heilsgemeinde. Sie sollen sich zeigen als das, was sie geworden sind, nämlich als Gottes Volk und Eigentum. Auch Jak. 2, 5 besagt nichts anderes.

Derjenige Apostel, auf den sich die Vertreter der Prädestinationslehre immer wieder berufen, ist Paulus.[1]) Auf ihn führen Augustin, Luther und Calvin im wesentlichen ihre Anschauungen zurück. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß es sich bei Paulus um den Gesichtspunkt der Heilsgewißheit handelt. Er geht nicht vom Erlösungsratschluß Gottes aus, um von ihm die Heilsbeschaffung für die Menschheit und die Einzelnen zu deduzieren, sondern er nimmt seinen Standpunkt in der Heilsbeschaffung durch Christum und zeigt, wie das Heil seine sicherste Grundlage in der Erwählung findet. Er führt zweierlei aus: 1. daß es einen allgemeinen Ratschluß Gottes über die Menschheit in Christo gibt und 2. einen Heilsrat über den Einzelnen (Zuvorversehung, Erwählung usw.).

Werfen wir zunächst einen Blick auf Röm. 9—11. Paulus gibt hier seinem Schmerz darüber Ausdruck, daß Israel in

---

[1]) Vgl. E. Müller, Die göttliche Zuvorversehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand ꝛc. nach dem Evangelium des Paulus, Bibl. theol. Untersuchung. Halle a. S. 1892. — Weinel, Bibl. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1911.

seiner großen Mehrzahl verworfen ist und nicht zum Heil gelangt und weist dann V. 6 ff. nach, wie dies den Verheißungen Gottes nicht widerspricht, da letztere nicht das ganze Volk betreffen, sondern nur das wahre Israel; daß also Gott nicht ungerecht ist, wenn er auswählt, wen er will und dabei von allem Tun des Betreffenden absieht. Gott hat Israel nichts als Gnade und Langmut bewiesen. Hier kommt er nun auf Esau und Jakob zu sprechen und auf den auswahlgemäßen Vorsatz, den Gott gefaßt habe und der bestehen bleiben solle „nicht aus Werken, sondern von dem, der da beruft." An diese Stelle und die folgenden Ausführungen V. 15 ff. hat die deterministische Deutung immer wieder angeknüpft. Wir müssen demgegenüber feststellen, daß in dem Zusammenhang ganz deutlich von der heilsgeschichtlichen Stellung Israels und von Esau und Jakob als Repräsentanten von Völkerschaften gesprochen wird. Aber wir dürfen andererseits nicht dabei stehen bleiben. Paulus geht doch auf prinzipielle Gesichtspunkte zurück. Die völlig freie Selbstbestimmung Gottes bleibt auch bei seinem innergeschichtlichen Wirken bestehen, und das Ziel, zu dem er durch die Heilsgeschichte die Menschheit führen will, ist ein übergeschichtliches und ewiges. Der Sinn ist der: Gott hat nach seinem auswahlmäßigen Vorsatz diejenigen berufen, an die er seine Verheißungen knüpfen und durch die er sie verwirklichen wollte. Und er hat sich in dieser Auswahl durch nichts bestimmen lassen, sondern sie ganz frei und unbeeinflußt getroffen. Das Heil der Welt ruht auf Gott und nicht auf den Menschen; sein Erbarmen und nicht ihr Laufen und Wollen ist bestimmend. Es ist nicht Willkür, wenn er einen annimmt und den andern verwirft oder verstockt wie Pharao (V. 17 u. 18), sondern es ist die freie Selbstbestimmung Gottes, die nach der nur in ihm selbst liegenden Norm verfährt, sich aber nicht durch menschliche Normen binden läßt. Darum hat der Mensch keine Ansprüche Gott gegenüber

und keinen Grund, mit dem Schöpfer zu rechten; und das um so weniger (V. 22 ff.), als Gott so unendlich viel Geduld geübt und weder seinen Zorn noch seine Macht den Menschen gezeigt hat, trotz aller Verschuldungen Israels, von dem das Heil verschmäht wurde (Kap. 10). Wenn Gott die einen auswählt und die andern verstockt, so ist jenes, wie Paulus Kap. 11 V. 7 noch einmal hervorhebt, seine Weisheit und Gnade und dies im letzten Grunde eigne Schuld. Die Verhärtung ist Strafgericht (V. 10). Gottes Gnadenabsicht ist also universalistisch. So ist auch 1. Tim. 2, 4 zu verstehen, wo Augustin ganz richtig nach dem Kontext ausgelegt hat: omne genus hominum und nach ihm die Reformatoren: = „alle Stände". Paulus ermahnt hier die Christen zur Fürbitte für alle Menschen mit dem Hinweis darauf, daß Gott sich in Christo für alle geoffenbart habe und keinen Menschen an sich, weil er diesem oder jenem Stand angehört, vom Heil ausschließe. Daß das Evangelium denen, die verloren gehen, zum Tode wird 2. Kor. 2, 16, ist nur die Kehrseite, vgl. 1. Kor. 1, 18. Es gibt Menschen, denen das Vermögen fehlt, das Heil zu ergreifen oder die es nicht ergreifen wollen 2. Kor. 4, 4. Das schließt Gottes Gnadenabsicht nicht aus. Von einer Versagung des Heils einem Teile der Menschheit gegenüber oder von einer Bestimmung des einen Teils zum Verderben weiß der Apostel nichts. Es gibt einen auf die Gesamtheit der Menschen sich erstreckenden allgemeinen Heilsrat Gottes in Christo. 2. Es gibt einen Heilsrat Gottes über die Einzelnen. Hierher gehört Röm. 8, 28 ff. Paulus will in Röm. 8 den Leiden der Welt gegenüber seinen Christen die unbedingte Sicherheit des Heils begründen und weist hin auf die Wirkungen des Geistes Gottes, der unsrer Schwachheit aufhilft und uns vertritt, V. 26 u. 27. Und nun fährt er fort V. 28: „Wir wissen aber, daß er denen, die Gott lieben, alles zum Guten wirkt, die nach dem Vorsatz berufen sind," d. h. wir sind gewiß, daß

Gott denen, die ihn lieben, auch das Leiden zu ihrem Heile gereichen läßt. Warum? Etwa weil sie es besonders wert sind, von ihm entsprechend behandelt zu werden? Keineswegs; das ist durch den Zusatz ausgeschlossen; sondern vielmehr weil denen, die Gott lieben, das sind nach V. 27 die ἅγιοι, die Gottangehörigen, nichts zum Bösen gereichen kann, was von Gott kommt; weil Gott in allem ihr Gutes will und wirkt. Und dies besonders deshalb, weil sie in der vorsatzmäßigen Berufung durch Gott auch die Garantie einer planmäßigen Durchführung seiner Heilsgedanken selbst den Übeln der Welt gegenüber haben können. Der Einzelne wird seines Heils nur dadurch gewiß, daß er sich von Gott vorsatzgemäß berufen weiß und daß er sich bewußt ist, daß sein Heil in dem ewigen Ratschluß Gottes begründet liegt. Denn die Gott vorher erkannt, vorherbestimmt und berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt und verherrlicht. Wir haben es also hier mit der Begründung der Heilsgewißheit für den Einzelnen zu tun. Und wie hier, so auch in der den Gedanken weiter entwickelnden, ihn gleichsam ins Kosmische übertragenden Stelle des Epheser-Briefes 1, 3 ff., besonders V. 13 u. 14 und 1. Kor. 2, 7, wo von der verborgenen Weisheit Gottes die Rede ist, „welche Gott verordnet hat vor der Welt, zu unserer Herrlichkeit." Und die Epheserstelle zeigt, daß diese ewige Erwählung nur als „in Christo[1]) sich vollziehend gedacht wird.

Was haben nun die hier gebrauchten, in der Geschichte der Exegese so verschieden erklärten Ausdrücke im einzelnen zu bedeuten? Wir können die Röm. 8, 28 ff. und Eph. 1, 4 ff.

---

[1]) Die Formel: „In Christus Jesus" und „in Christo", die schon in den älteren Briefen häufig vorkommt, vgl. 1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 5, 17; Röm. 8, 1; 5, 10—12 (ἐφ' ᾧ, i. d. Auslegung Augustins), ist besonders dem Epheser- und Kolosserbrief eigen und wird hier — wie in den Pastoralbriefen in einer Stelle 2. Tim. 1, 9 — zur Hervorhebung der vorzeitlichen Begründung des Heils und der Erwählung verwandt, vgl. Eph. 1, 4. 9; 3, 11; Kol. 1, 16 u. 17.

angewandten Begriffe je nach den vorzeitlichen und innerzeitlichen göttlichen Akten scheiden. Zu jenen gehört zunächst die πρόθεσις. Sie bezeichnet nicht etwa allgemein den die ganze Menschheit umfassenden Willensentschluß des Heils an und für sich, sondern geht nach Eph. 1, 4. 11; 3, 11 ganz deutlich und persönlich auf die, welche an Christum gläubig geworden sind und sich nun in ihm als nach Vorsatz Vorausbestimmte, Berufene und zum Erbteil Gekommene wissen, und zwar nach Vorsatz dessen, der alles wirkt nach dem Beschluß seines Willens. Dabei wird nicht an einzelne Individuen gedacht. Der Einzelne entschwindet dem Blick des Verfassers, der mehr auf die ἐκκλησία, auf die Gemeinde gerichtet ist. Insofern hat Ritschl mit seiner Beziehung der Stelle auf die ideale Gemeinde recht. Der Verfasser des Epheserbriefes — ob Paulus oder einer seiner Schüler bleibe dahingestellt — denkt an sich und seine zu Christen gewordenen Volksgenossen. Deren Heil sieht er als auf einem Vorsatz Gottes beruhend an, der sie ohne ihr Verdienst und Würdigkeit zur σωτηρία bestimmt hat und in dessen Heilsvorsatz sie den Grund ihrer Rettung finden und erkennen. Der diesen Vorsatz gefaßt hat, ist derselbe Gott, der alles nach seinem Willen zu wirken vermag. Dieser Wille zum Heil wird hier θέλημα, sonst auch εὐδοκία genannt (V. 5 u. 9), beides die freie Selbstbestimmung Gottes ausdrückend, wobei εὐδοκία noch stärker den Willen zum Heil und zur Rettung betont. Dieses Wohlgefallen Gottes hat Christus in dem Apostel geoffenbart (Gal. 1, 15) und tut es nun auch in den Christen (Eph. 1, 10). Nach diesem Vorsatz sind sie berufen, Röm. 8, 28. Auf sie ist der Heilsvorsatz persönlich gerichtet 2. Tim. 1, 9: κατ᾽ ἰδίαν πρόθεσιν. Es gibt danach einen Vorsatz Gottes, der sich auf das Heil der berufenen Gläubigen erstreckt. Das zeigt sich noch deutlicher an dem Begriff, den Paulus mit der πρόθεσις verbindet, der ἐκλογή, von der schon bei der Erklärung von Röm.

9, 11 die Rede war. Bei der näheren Bestimmung des hier vorkommenden Ausdrucks (ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις) sei davon abgesehen, ob die ἐκλογή oder die πρόθεσις als das vorhergehende zu denken ist; jedenfalls will Paulus sagen, daß Gott eine Auswahl traf und danach seinen Vorsatz faßte. Der Vorsatz erfährt seine Einschränkung durch die Auswahl. Und beides: Auswahl und Bestimmung, bezieht sich auf die heilsgeschichtliche Stellung, die Jakob vor Esau einnehmen soll und durch deren Hervorhebung der Apostel allen Hochmut und alles Trotzen des Menschen gegen Gott dämpfen will. Den Hintergrund dieser Auswahl bildet das noch verstockte Israel, ihr Ziel das Heil der Heiden und endlich auch Israels. In den übrigen Stellen, wo die ἐκλογή vorkommt, Eph. 1, 4 und 1. Thess. 1, 4 ist nicht nur an die Erlesenen im allgemeinen zu denken, sondern an eine Auswahl, in der die Erwählung Israels auf das neutestamentliche Israel übertragen und die Christen als solche hingestellt werden, die sich ihrer Erwählung vor Grundlegung der Welt und damit der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde unumstößlich sicher sein dürfen. Nach 1. Kor. 1, 26 u. 27 fällt die Erwählung mit der Berufung zusammen — vgl. die Verbindung von κατὰ πρόθεσιν κλητοί in Röm. 8, 28 und ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις Röm. 9, 11. Die ἐκλεκτοί Röm. 8, 33; Kol. 3, 12; 2. Tim. 2, 10; Tit. 1, 1 sind identisch mit den ἅγιοι und κλητοί 1. Kor. 1, 1. Die Erwähten sind danach die an Christus gläubig Gewordenen, deren Heilsstand in dem ewigen Rat Gottes begründet gedacht und deren Hinzuführung zur Heilsgemeinde als Berufung bezeichnet wird, wobei der Ausdruck „Erwählung" mehr an die Auswahl, die „Berufung" mehr an die Wirkung Gottes denken läßt. So tritt der Begriff der Erwählung in eine Reihe mit der Berufung und der πρόθεσις, zu denen er sich verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen.

Über die „Berufung" können wir uns danach kurz

fassen. Die Christen sind „Berufene" Röm. 1, 6 und 1. Kor. 1, 2, ebenso wie sich der Apostel selbst als Berufenen bezeichnet Röm. 1, 1 und Gal. 1, 15. Es spricht sich darin der Hinweis auf einen besonderen Akt Gottes aus, dessen sich der Apostel wie seine Leser bewußt sind und sein sollen, vgl. 1. Kor. 1, 8 u. 9: „Berufen zur Gemeinschaft seines Sohnes." Die Berufung ist hier wie auch sonst im Neuen Testament der wirksam gewordene Ruf Gottes und die Zuführung zum Heil in Christo, die nicht auf des Menschen Würdigkeit, sondern allein auf Gottes Wirksamkeit beruht, Röm. 9, 23 ff. und Phil. 1, 6. Daß diese Berufung durch das Wort des Evangeliums vermittelt wird und deshalb eine Rezeptivität des Menschen, ein Annehmen des Wortes einschließt, sei nur kurz erwähnt, 1. Thess. 1, 5 ff.; 2, 13. Auf dieser Berufung ruht die Heilsgewißheit des Christen, 1. Thess. 5, 24 und Röm. 8, 30. Die Berufung ist unumstößlich, Röm. 11, 29. Das heißt nicht, daß man sich darauf hin sicher fühlen und träge werden soll in seinem Heiligungsleben, sondern im Gegenteil, Phil. 3, 4: „Ich jage nach dem vorgesteckten Ziele" und 1. Tim. 6, 12. Erwählung und Berufung sind nach alledem korrelate Begriffe. Die Gott erwählt hat, die beruft er auch, d. h. führt sie zur Heilsgemeinde. Die Gewißheit der Berufung soll der Antrieb zu einem neuen sittlichen Leben und Wandel sein.

Fragen wir weiter, wen Gott beruft, so antwortet Röm. 8, 29: *οὓς προέγνω καὶ προώρισεν.* Wir haben deshalb noch von dem Zuvorversehen und dem Zuvorbestimmen zu handeln. Will Paulus hier sagen, daß er diejenigen vorher bestimmt zum Heil, deren künftiges Verhalten er vorhergesehen und erkannt hat und durch die er sich nun in seinem Verhalten bestimmen läßt?[1]) Damit wäre dem Gedankengang die Spitze

---

[1]) So B. Weiß in s. Kommentar zum Römerbrief. 8. Aufl. S. 407 und B. Weiß, Die Prädestinationslehre d. Ap. Paulus in den Jahrbb. f. deutsche Theologie. 2. Bd. S. 54 ff.

abgebrochen. Gerade das Gegenteil will er betonen, nämlich daß in Gott der Grund und die Zuversicht unseres Heils liegt, nicht im menschlichen Verhalten. Diese Bedeutung des Wortes „ersehen" zeigt sich auch 1. Petr. 1, 20 und ebenso in Röm. 8, 29, wo im Anschluß an das alttestamentliche Verständnis des Wortes (יָדַע) darunter das liebende Vorhererkennen durch Gott zu verstehen ist oder die liebende aneignende Hingabe Gottes an die Seinen. Dieser Sinn ist vor allem 1. Kor. 8, 3 festzustellen. Auch hier kommt man mit der Bedeutung des einfachen Erkennens, die Weiß festhalten will, nicht aus. Die Prägnanz des Ausdrucks liegt in dem wirksamen Erkennen der Liebe und der Fürsorge Gottes, „vermöge deren Gott die in seinem Ratschluß gewollte Heilsgemeinschaft mit dem Menschen vollzieht" (vgl. Ps. 1, 6; Gal. 4, 9; 2. Tim. 2, 19; auch 1. Kor. 13, 12). Es ist also unter dem Zuvorerkennen die auf den Gläubigen persönlich gerichtete und allem menschlichen Tun vorhergehende ewige Liebe Gottes zu verstehen, die sich auf ihn erstreckt, ihn persönlich sich ersehen und zu eigen gemacht hat.

Mit der Zuvorversehung hängt die Zuvorbestimmung eng zusammen Röm. 8, 28; Eph. 1, 5; 1. Kor. 2, 7. Das προορίζειν bezeichnet nach diesen Stellen eine Zuvorbestimmung der Christen zur Kindschaft durch Christum oder zu dem Erbe, das ihnen in Christo geschenkt ist.[1] Die Christen sind von Gott zum Heil bestimmt, ehe sie Christen wurden. Ihrer Selbstbestimmung ist die Bestimmung Gottes vorausgegangen. Diese schließt ein, daß sie dem Sohne gleich gestaltet werden, deutet also mit dem Hinweis auf das vorherbestim-

[1]) Die Betonung der Vorzeitlichkeit des Heilsrates lehnt sich an die jüdische Vorstellung an, in der alle religiösen Güter präexistent gedacht wurden. Das Erwähltsein ἐν Χριστῷ und διὰ αὐτοῦ unterscheidet sich nicht wesentlich voneinander; jenes drückt mehr den Grund, dieses die Vermittlung der Erwählung aus. Beides will hervorheben, daß der letzte Grund des Heils nicht im Menschen, sondern in Gott liegt.

mende Tun Gottes zugleich auch das Ziel an, zu dem sie bestimmt sind. Das ist das Besondere an dem Begriff προορισμός. Die er so bestimmt hat (V. 29), die hat er dann auch berufen, d. h. er hat an ihnen die Erwählung, den Heilsvorsatz, die Zuvorversehung und Zuvorbestimmung in die Wirklichkeit treten lassen durch die Berufung in Wort und Verkündigung des Evangeliums. Die so Berufenen hat er dann auch gerechtfertigt und verherrlicht. Gott hat also alles getan. Deshalb sollen die Christen gewiß sein, daß er ihnen auch in allen Stücken mitwirken wird zum Heil und daß die Herrlichkeit des neuen Standes und Lebens ihnen unverlierbar sein wird. Das „Zuvorbereiten" (προετοιμάζειν) Röm. 9, 23 und Eph. 2, 10, einmal zur δόξα, das andremal zu guten Werken bezieht sich auf das innerzeitliche Hinzuführen der Einzelnen zum Heil und auf den Eintritt in den Christenstand, den Gott ihnen durch sein Wirken vorbereitet hat. So sehen wir, wie Paulus überall das umfassende Tun Gottes zum Heil der Einzelnen auf das stärkste betont.

Aber daneben hebt er doch nirgends die Verantwortlichkeit des Menschen auf. Nach Röm. 10, 16 u. 17 sind sie nicht alle dem Evangelium gehorsam gewesen. „Der Glaube kommt aus der Predigt." Die Predigt ergeht: „Lasset euch versöhnen mit Gott" 2. Kor. 5, 20. Verschließt sich jemand diesem Ruf, so ist es seine Schuld, es ist Ungehorsam. Die Christen haben das Wort angenommen 1. Thess. 2, 13, haben Christum angenommen Kol. 2, 6. Von sich sagt Paulus, daß er an Christum gläubig geworden sei Gal. 2, 16; andrerseits aber auch, daß Gott seinen Sohn in ihm geoffenbart habe Gal. 1, 15 u. 16 und daß er von Christo ergriffen sei Phil. 3, 12. Israel hat es an Glauben fehlen lassen Röm. 10, 16 und doch soll es als Ganzes gerettet werden 11, 26, offenbar durch Glauben. Der Glaube aber ist eine Wirkung Gottes. Wir sind Geschöpfe Gottes in Christo Eph. 2, 10. Der Glaube

ruht auf Gottes Kraft 1. Kor. 2, 5; er kommt vom Geist Gottes 2. Kor. 4, 13. Gott wirkt nach Phil. 2, 13 das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen. Gerade darum sollen sie ihre Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern. Das kann nur heißen, daß Gottes Wirken und des Menschen Tun nach des Apostels Meinung nicht auseinander-, sondern ineinanderfällt. Der Christ weiß, daß Wollen und Vollbringen ihm von Gott geschenkt ist, und doch ist sein Handeln frei. Paulus denkt beides nicht theoretisch, sondern praktisch zusammen. Und darum ist ihm der Gedanke nicht unvollziehbar: Gott als der frei und voll Wirkende auf der einen und der Mensch als der für die Annahme der göttlichen Botschaft Verantwortliche auf der andern Seite; dort die Auswahl, Zuvorbestimmung und Berufung durch Gott in seinem Wort und Wirken, hier die gläubige Annahme des Wortes von seiten des Menschen. Das Heil ist in Christo allen angeboten. Nehmen sie es nicht an, so liegt es an ihnen und nicht an der Verwerfung durch Gott. Aber der zum Heil Gekommene darf dessen gewiß sein, daß seine Rettung ganz von Gott stammt und daß Gott ihn zur Herrlichkeit führen wird. Er wird dessen gewiß im Glauben, der aus der Predigt kommt und aus der Wirkung des Geistes. Darin liegt dann auch zugleich der Anfang eines neuen Wandels und Wirkens. So beim Apostel selbst: Gnade und Apostelamt sind ihm gegeben (Röm. 1, 5). Ihm ist Erbarmung widerfahren und zugleich Auswahl zu seinem Dienst 1. Tim. 1, 12 ff., vgl. Gal. 1, 5 ff. und 1. Kor. 9, 16. So auch bei den Christen. Sie sollen ihrer Berufung würdig werden 1. Thess. 2, 12; Eph. 4, 1; 1, 4. Sie sind geschaffen zu guten Werken und sollen nun auch darin wandeln Eph. 2, 10; sie sollen im Glauben bleiben Kol. 1, 23, den heiligen Geist nicht betrüben Eph. 4, 30. Was sie geworden sind, sollen sie bleiben, nämlich Heilige. Der sie ergriffen hat, den sollen sie immer von neuem ergreifen. Fehlte das erste,

so wäre das zweite unmöglich. So fallen Grund und Ziel des sittlichen Handelns zusammen. Der Grund ist die Erwählung; diese wird an der Liebe zu Gott erkannt. Die Liebe zu Gott ist der Erkenntnisgrund der Erwählung Röm. 8, 28. Dem Apostel liegt aller Quietismus fern. Die Erwählung ist ihm kein Hinderungsgrund, sondern die stärkste Triebkraft des sittlichen Handelns.

Wir glauben hinreichend gezeigt zu haben, wie von einer gemina praedestinatio und einem decretum absolutum, das über Schicksal und Leben der Individuen willkürlich entscheidet, weder bei Paulus noch sonst im Neuen Testament gesprochen werden kann; ebensowenig aber von einem Synergismus, der den göttlichen Faktor in der Heilsgewinnung verkennt und dadurch die Heilsgewißheit des Christen unsicher macht. Es sind danach diejenigen Lehranschauungen in der christlichen Kirche, die eine vorzeitliche und unabänderliche Vorherbestimmung der einen zur Seligkeit, der andern zur Verdammnis annehmen, als Abirrungen von der Lehre des Neuen Testaments zu beurteilen.

IV. Vergleich und Ergebnis.

Vergleichen wir nun die Anschauungen des Islam und Christentums, wie sie uns in der Schrift und der dogmengeschichtlichen Entwicklung begegnet sind, so ergibt sich folgendes: Beide Male zeigt sich in der „Schrift", deren Geltung als Urkunde der Offenbarung beiden Religionen gemeinsam ist, eine starke Betonung der Allwirksamkeit Gottes, wie wir sie in den Grundgedanken des Qorʾān nachgewiesen haben, wie sie in den Worten Jesu durchschimmert und sich mit besonderer Schärfe bei dem Apostel Paulus ausprägt. Wo eben im Menschen eine neue Gotteserkenntnis aufleuchtet, wo ihm das Reich Gottes groß wird und mit seiner Ausschließlichkeit den Reichen der Welt gegenübertritt; wo eine neue Entwicklung in der Geschichte der Religion beginnt, da überströmt das Göttliche das Menschliche. Der Mensch wird klein und verschwindet. Gott ist alles. Das zeigt sich auf schöpfungsmäßiger Grundlage im Islam, dessen Grundstimmung nicht nur „Ehrfurcht" im Goetheschen Sinn ist, sondern Ergebung und Unterwerfung, ein Moment, das in dem Charakter und der Psychologie des Orientalen seine besonderen Anknüpfungspunkte findet. Im Christentum prägt sich die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott ebenfalls aus, aber erlösungsmäßig. Wenn der Mensch sich von Gott abhängig fühlt und sich von ihm ganz und gar bestimmt weiß, so geschieht das, weil er nur von Gott gerettet und erlöst werden kann. In der Verkündigung Jesu wie bei Paulus dreht sich im letzten

Grunde alles um den Pol der Erlösung, während im Islam der Gedanke der Unterwerfung des Menschen unter den großen Gott vorwiegend ist. Im Christentum ist Gott groß, um die Menschen selig zu machen, um sie zu sich zu ziehen (Johannes), um ihnen Heilsgewißheit zu schenken (Paulus), um auch durch Esaus Verwerfung und Jakobs Erwählung Israel und die Heiden zu retten. Im Islam liegt alles an der Hervorhebung der Selbstherrlichkeit Gottes. Seine Barmherzigkeit dient, wie wir gesehen haben, der Allmacht; nicht die Allmacht der Barmherzigkeit; ja Barmherzigkeit bedeutet im Islam im Grunde Allmacht. Daß von diesem Gesichtspunkt aus Gott als Despot, als Tyrann, dessen Wille die höchste und einzige Norm ist, aufgefaßt werden kann, liegt nahe. Und das ist, wie wir gesehen haben, im Islam geschehen. Auch im Christentum ist Neigung dazu vorhanden, da, wo die Souveränität Gottes so in den Vordergrund tritt, daß die Selbständigkeit des Menschen erdrückt wird, wie wir bei Calvin sahen, bei dem die gloria dei alles in allem sein soll. Die Berührungspunkte dieser Anschauungen liegen im G o t t e s b e g r i f f. Wo Gott, wie im Islam, sei es mehr unter dem Gesichtspunkt eines Despoten und Tyrannen oder auch mehr philosophisch-spekulativ vom Gedanken der Immanenz aus begriffen wird oder wie im Christentum von Augustin bis Calvin als Immanenz, da muß eine deterministische Auffassung folgen. Die Gottesvorstellung — das zeigt uns die geschilderte Entwicklung unzweideutig — ist geradezu bestimmend dafür, ob Freiheit oder Notwendigkeit, ob Alleinwirksamkeit Gottes oder Selbständigkeit des Menschen ausschlaggebend ist in dem Verhältnis beider zueinander. Aber gerade in der Gottesvorstellung liegt ein tiefgreifender Unterschied beider Religionen. Niemals ist das Christentum zu einer so mechanischen Auffassung von dem Verhältnis Gottes zu dem Menschen gekommen, wie der Islam, weil in ihm, auch in den stärksten Aussagen über die Absolut-

heit Gottes (bei Calvin) doch immer wieder Gottes Ehre und der Menschen Heil zusammenfallen. Luther ist von der Gnade Gottes ausgegangen, die der Menschen Heil schafft, und Calvin hat auch bei der „Verwerfung" den Gedanken als ausschlaggebend festgehalten, daß sie zuletzt nicht nur der Verherrlichung Gottes, sondern auch der Rettung der Menschen dienen müsse. Das fehlt im Islam. Es fehlt die Persönlichkeit des Erlösers als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Daher die einsame Größe Gottes; daher die scharfe Scheidung zwischen Gott und der Welt, die auch durch den Propheten nicht überbrückt wird, dessen Berufung als ein Akt der *Willkür* Gottes aufgefaßt wird, worin sich Gott dem Propheten zuwendet, ganz abgesehen von dessen persönlichen Eigenschaften. „Nur die willkürliche Gnade Gottes hat den Unwürdigen zum Dolmetsch seines Willens erwählt." Den Propheten Gott zu nähern und ihn an das Übernatürliche heranreichen zu lassen, wäre nach den islamischen Dogmatikern širk (شرك), d. h. Zugesellung und würde dem strengen monotheistischen Gedanken, der dem Islam eigen ist, zuwiderlaufen. Freilich hat der Islam im Lauf seiner Entwicklung das Bedürfnis empfunden, diese Kluft zu überbrücken, woraus sich die Heiligenverehrung erklärt, in der noch ein Stück ursemitischer Volksreligion steckt. Aber die Grundvoraussetzung ist die Unnahbarkeit Gottes geblieben. Daher fehlt auch dem Islam das *ethische* Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Die Ethik ist wesentlich Gesetz, zwingendes verpflichtendes Gebot, während im Christentum das Motiv des Glaubens und der Liebe bestimmend ist. Deshalb wird im Christentum die *Persönlichkeit* des Menschen gewahrt, die im Islam untergeht. Der Mensch wird hier zur Zahl. Das Menschenleben spielt keine Rolle. Nicht persönliche Rettung ist das Ziel, sondern Allahs Größe, Macht und Herrlichkeit durch Verbreitung seiner Religion, seines Namens und seiner Gebote. Damit steht im Zusammenhang, daß im Islam die

Sünde nicht so gewertet ist wie im Christentum. Wie Adams Fall keinen Einfluß auf seine Nachkommen hat, so wird die Sünde mehr äußerlich verstanden als Übertretung der Gebote Gottes. Von einem tieferen religiös-sittlichen Verständnis der depravierenden Macht der Sünde ist keine Rede. Darum kommt auch die Gnade nicht zu ihrem Recht, sondern nur die Macht. Wir sahen, daß der Islam eigentlich kein Wort für Gnade hat, weil er sie nicht kennt, während im Christentum die Gnade und Liebe Gottes im Mittelpunkt steht. Wenn der Islam neben der Betonung der Macht und Ehre Gottes noch die menschliche Freiheit zu retten bemüht ist, oder sie neben jener gleichwertig bestehen läßt, so zeigt dieser Umstand, daß das Gefühl für die Verantwortlichkeit und Selbständigkeit des Menschen etwas Unaustilgbares ist in der Geschichte der Religion, wie auch die Entwicklung der christlichen Lehre im Calvinismus beweist. Aus dieser Verschiedenheit der Grundanschauungen ergibt sich mit Notwendigkeit eine verschiedene Ausgestaltung der Vorherbestimmungslehre. Im Christentum ist sie, wie wir gesehen haben, untergeordnet geblieben, ist nie zu einem Dogma der Kirche geworden. Sie ist verbreitet, soweit die Autorität des Mannes reicht, dem sie ihren Ursprung verdankt, Augustin, und nicht einmal seine Autorität hat ihre uneingeschränkte Geltung durchzusetzen vermocht. Auch bei Calvin haben wir sie nicht als das Dogma schlechthin anerkennen können. Immer wieder ist sie kräftigen Bedenken begegnet. Die Gefährdung ethischer Interessen ist ihr immer hindernd entgegengetreten. Ganz anders im Islam. Da hat sie zentrale Stellung. Sie gehört zu den elementarsten Grundlagen der Religion. In ihr konzentriert sich die Gottes- und Weltanschauung, das ganze lebendige Interesse der Religion faßt sich in ihr wie in einem Brennpunkt zusammen. Die Bedenken, die sich gegen sie regen, werden niedergekämpft. Die Gefährdung der Vorherbestimmungs-

lehre würde die Gefährdung der Religion bedeuten. Und das alles, trotzdem selbst die praedamnatio behauptet wird. In der Vorherbestimmungslehre lebt der Islam. Aber von einem Prädestinationsdogma im dogmenhistorischen Sinn kann beim Islam streng genommen nicht die Rede sein, da die Prädestination sich auf die Erlösung bezieht. Die islamische Vorherbestimmungslehre ist kosmologisch bestimmter Prädeterminismus. Darauf kommt es dem Islam an; nicht auf Gnadenwahl, sondern auf Abhängigkeit von Gott und Bestimmung des Einzelnen durch den absoluten göttlichen Willen. Nicht das soteriologische Interesse ist vorherrschend, sondern das theologische und teleologische. Es gibt eben keine Erlösungslehre im Islam. Während im Neuen Testament Erwählungsehre vorliegt und erst die Scholastik daraus die Begriffe geformt hat, die die warmen religiösen Gedanken von Erwählung und Heilsgewißheit in die kühle Sprache theologischer oder philosophischer Begriffsbildung übertragen, hat der Qor'ān nicht auf die Erwählung seine Gedanken gerichtet, sondern auf das Determiniertsein des Einzelnen. Der Indeterminismus verschwindet dagegen. Daher auch die fatalistische Färbung der Vorherbestimmungslehre im Islam, die sich mehr und mehr durchsetzt. Das Christentum kennt keinen Fatalismus. Im Gegenteil, im Calvinismus ist eine starke Aktivität hervorgetreten, eine Kultur des Willens, wie sonst kaum in der Geschichte. Hier wird eben nicht der despotische tyrannische Gotteswille, der den Menschen zum Sklaven macht, als alles beherrschend gedacht, sondern der Glaube an die Vorherbestimmung soll dem Einzelnen den Ruhm nehmen und ihn zur Demut führen. Des Christen Demut ist etwas anderes, als die Unterwerfung unter Gott im Islam. Darum ist bei Augustin und Luther der religiöse Determinismus mit der Behauptung der menschlichen Freiheit vereinbar, im Islam nicht. Hier bleibt die Kluft zwischen Gott und dem Menschen bestehen. Und

daraus ergibt sich die Unfruchtbarkeit des religiösen Lebens im Islam. Zweifellos hat der Vorherbestimmungsglaube mit dem ihm folgenden Fatalismus zu der geistigen Erstarrung der muhammedanischen Völker beigetragen. Freilich sprechen hier volkspsychologische Momente wesentlich mit. Es ist charakteristisch, daß auch im morgenländischen Christentum eine gewisse fatalistische Neigung nicht zu verkennen ist – trotz formell starker Betonung der Freiheitslehre. Hierbei ist klar: Die Verschiedenheit der Richtung und des Geltungsbereichs der Vorherbestimmungslehre im Morgen- und Abendland ist in erster Linie durch den Geist der Religion bestimmt. Das Christentum als Religion der Erlösung durch Christus ist vom Islam nicht erreicht. Der Vorherbestimmungsglaube und mit ihm zusammenhängend die fatalistische Stimmung hat im Islam wohl den religiösen Fanatismus entzündet und dazu beigetragen, eine fortschreitende propagandistische und missionarische Tätigkeit zu entfalten oder auch den Glaubenskrieg zu entfachen (ǧihād = جهاد). Er erzieht zweifellos die Anhänger des Islam zu einer staunenswerten Aufopferung für ihre Religion und erzeugt eine Geduld und Leidenskraft, die höchste Bewunderung verdient. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß er auch lähmend und hindernd auf die muhammedanischen Völker gewirkt hat. Neues sittliches und kulturelles Leben schafft der Islam nicht. Daran trägt neben vielem andern auch der Fatalismus die Schuld. Die gebildeten Elemente im Islam sehen das ein. Man sinnt auf Mittel und Wege, um das starre System, um den trägen Volksglauben zu durchbrechen. Man versucht es mit Umdeutungen der Lehre. Aber der Geist des Christentums fehlt. Das Christentum ist eben ethische Religion. Deshalb ist die Prädestinationslehre in ihm nie aufgetreten, ohne den ethischen Gegensatz wachzurufen. Dieser fehlt im Islam nicht. Aber er hat die Orthodoxie nie tiefer beeinflußt. Im Christentum hat der Gedanke: „deus auctor peccati“ fast

stets die Zurückführung des Bösen auf Gott verhindert. Im Islam wird diese wenig beanstandet. Das macht sich im religiösen und sittlichen Leben seiner Anhänger bemerkbar. Das religiöse Ideal des Islam ist Unterwerfung unter Gott — Resignation; das des Christentums die Freiheit und Freudigkeit der Kinder Gottes.

stets die Zurückführung des Bösen auf Gott verhindert. Im Islam wird diese wenig beanstandet. Das macht sich im religiösen und sittlichen Leben seiner Anhänger bemerkbar. Das religiöse Ideal des Islam ist Unterwerfung unter Gott — Resignation; das des Christentums die Freiheit und Freudigkeit der Kinder Gottes.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

VI. Jahrgang 1902.

1. **Bindemann,** Lic. Gerh., **Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden** in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus. 1,50 M.
2. **Sogemeier,** Pfr. Lic. H., **Der Begriff der christlichen Erfahrung** hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. 1,20 M.
3. **Boehmer,** Pfr. Lic. Dr. Jul., **Gottesgedanken in Israels Königtum. — Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Friedrich, **Mathurin Veyssiere La Croze,** als Verfasser der ersten deutschen Missionsgeschichte. 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.** 3 M.
5./6. **Kögel,** Lic. Dr. Jul., **Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri.** Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. 3 M.

V. Jahrgang 1901.

1./2. **Kreyher,** Johannes, **Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum.** Darstellung und Kritik der Vedânta-Philosophie. 3 M.
3. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.** Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. — **Schlatter,** Prof. D. A., **Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten?** Rede am 27. Januar 1901 vor der Universität Tübingen gehalten. 1,20 M.
4. **Oettli,** Prof. D. S., **Amos u. Hosea.** Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels. 3 theolog. Ferienkursvorträge mit e. textkrit. Anhang. — **Riggenbach,** Prof. E., **Versuch e. neuen Deutung des Namens Barkochba.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jesu Gottheit und das Kreuz.** 1,20 M.
6. **Haußleiter,** Prof. D. Dr., **Probleme d. Matthäusevangeliums. — Schlatter,** Pfr. W., **Glaube und Gehorsam. — Boehmer,** Lic. Dr., **Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.** 2 M.

IV. Jahrgang 1900.

1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Furcht vor d. Denken.** Eine Zugabe zu Hiltys „Glück", III. — **Kropatscheck,** Lic. Dr. F., **Occam und Luther.** Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips. 1 M.
2. **Galley,** Lic. A., **Die Bußlehre Luthers** und ihre Darstellung in neuster Zeit. 2,40 M.
3. **Cremer,** Prof. D. H., **Weissagung u. Wunder** im Zusammenhange d. Heilsgeschichte. 1,20 M.
4. **Blaß,** Prof. D. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Matthäus. — Schlattter,** Prof. D. A., **Verkanntes Griechisch.** 1,60 M.
5. **Daxer,** Lic. Dr. Georg, **Der Subjektivismus** in Franks „System der christl. Gewißheit". Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.
6. **Bach,** Lic. Ludw., **Der Glaube nach der Anschauung des Alten Test.** Eine Untersuchung über die Bedeutung von האמין im alttest. Sprachgebrauch. — **Sommer,** Vik. Chr., **Die Ehe nach der Lehre des röm. Katechismus** dargestellt und beurteilt. 2,80 M.

III. Jahrgang 1899.

1. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Johanneische Christologie.** 2 M.
2. **Cremer,** Lic. Ernst, **Über die christliche Vollkommenheit. — Bornhäuser,** Lic. Karl, **Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches.** 1,80 M.
3. **Wurm,** Dekan Paul, **Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Testament. — Blaß,** Prof. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Markus.** 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jochanan Ben Zakkai,** der Zeitgenosse der Apostel. — **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in ihrem Zusammenhang. 2 M.
5. **Steude,** Lic. E. Gustav, **Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.** 2,40 M.
6. **Vollert,** Lic. W., **Kaiser Julians religiöse und philosoph. Überzeugung.** 1,40 M.

II. Jahrgang 1898.

1. **Lauterburg,** Lic. Pfr. M., **Der Begriff des Charisma** und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 2,40 M.
2. **Schmidt,** Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Kirche Jerusalems** vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. **Hadorn,** Pfr. Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markusevangeliums.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Parallelen in den Worten Jesu bei Joh. u. Matth.** 1 M.
6. **Vowinckel,** Dr. E., **Die Grundgedanken des Jakobusbriefes** verglichen mit den ersten Briefen des Petrus u. Johs. — **Dalmer,** Prof. Lic. J., **Zu 1. Petr. 1, 18. 19.** 1,20 M.

I. Jahrgang. 1897.

1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Der Dienst des Christen** in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. **Nathusius,** Prof. D. M. von, **Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit** und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians. — Foß,** Dr. R., **Leben und Schriften Agobards,** Erzbischofs von Lyon. 2 M.
4. **Cremer,** Prof. D. H., **Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.** 1,60 M.
5./6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. — Der Glossator des griech. Sirach u. se. Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie.** 3,60 M.

Ulrich
Die vorherbestimmungs-
lehre im Islam und Chris-
tentum...